دراسات في التاريخ الإجتماعي لبلاد الشام

قراءات في السير والسير الذاتية

مدونة أبو عبدو
أبو عبدو البغل



تحرير: عصام نصّار وسليم تماري





دراسات في التاريخ
الاجتماعي لبلاد الشام

وزارة الثقافة

مكتبة الأسرة الأردنية / مهرجان القراءة للجميع

إسم الكتاب : الدراسات في التاريخ الاجتماعي لبلاد الشام

المـؤلـف : تحرير / عصام نصار - سليم تماري

النـاشـرون : وزارة الثقافة

شارع صبحي القطب ، المتفرع من شارع وصفي التل

هاتف : 5699054 / 5696218

فاكس : 5696598

ص.ب. 6140 - عمان - الأردن

Email : info@culture.gov.jo

الطباعة :  شركة مطبعة أروى / 4892686

❖ جميع الحقوق محفوظة للناشر : لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

❖ All rights reserved. No part of this part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without the prior written permission of the publisher.

دراسات في التاريخ الاجتماعي لبلاد الشام

قراءات في السير والسير الذاتية

تحرير

عصام نصّار و سليم تماري





INSTITUTE FOR PALESTINE STUDIES
Anis Nsouli Street, Verdun
P.O.Box: 11-7164
Postal Code: 11072230
Beirut - Lebanon
Tel.: 804959, Fax: 814193
Tel. & Fax: 868387
E-mail: ipsbrt@palestine-studies.org
http://www.palestine-studies.org

مؤسسة الدراسات الفلسطينية

مؤسسة عربية مستقلة تأسست عام ١٩٦٣ غايتها البحث العلمي حول مختلف جوانب القضية الفلسطينية والصراع العربي ـ الصهيوني. وليس للمؤسسة أي ارتباط حكومي أو تنظيمي، وهي هيئة لا تتوخى الربح التجاري.

وتعبّر دراسات المؤسسة عن آراء مؤلفيها، وهي لا تعكس بالضرورة رأي المؤسسة أو وجهة نظرها.

شارع أنيس النصولي ـ متفرع من شارع فردان

ص. ب.: ٧١٦٤ ـ ١١

الرمز البريدي: ١١٠٧٢٢٣٠

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٨٠٤٩٥٩. فاكس: ٨١٤١٩٣

هاتف/ فاكس: ٨٦٨٣٨٧

E-mail: ipsbrt@palestine-studies.org

http://www.palestine-studies.org

تصدر وزارة الثقافة الأردنية هذه الطبعة الخاصة بموافقة
مؤسسة الدراسات الفلسطينية



تم إنتاج هذا الكتاب (المطبوعة) بدعم مالي من مؤسسة هينرخ بل مكتب الشرق الأوسط. الآراء الواردة هنا تعبر عن رأي المؤلف (المؤلفين) وبالتالي لا تعكس بالضرورة وجهة نظر المؤسسة.

الإهداء

إلى ممدوح نوفل

(١٩٤٤ - ٢٠٠٦)

Dirâsât fî al-târîkh al-ijtimâ'î li-Bilâd al-Shâm: qirâ'ât fî al-siyar wa-al-siyar al-dhâtîyah
Taḥrîr: 'Iṣâm Naṣṣâr wa-Salîm Tamârî

Social History of Bilad al-Sham: Biographic and Auto-Biographic Literature
Edited by: Issam Nassar & Salim Tamari

المساهمون في الكتاب

صقر أبو فخر: كاتب في جريدة «السفير» اللبنانية وسكرتير تحرير «مجلة الدراسات الفلسطينية».

ستيف تماري: أستاذ تاريخ بلاد الشام في جامعة جنوب إلينوي في الولايات المتحدة الأميركية، ومتخصص بتاريخ دمشق في القرن الثامن عشر.

سليم تماري: مدير مؤسسة الدراسات المقدسية في فلسطين، وأستاذ علم الاجتماع الحضري في جامعة بير زيت.

طريف الخالدي: أستاذ التاريخ الإسلامي في الجامعة الأميركية في بيروت.

فيصل درّاج: عمل في مركز الأبحاث الفلسطيني في بيروت، وفي المعهد العالي للفنون المسرحية في دمشق، وفي المعهد العربي للدراسات الاستراتيجية في دمشق أيضاً.

روشيل ديفيس: أستاذة مساعدة في الدراسات العربية وعلم الإنسان في جامعة جورجتاون في واشنطن.

دوايت رينولدز: أستاذ في اللغة العربية والأدب العربي في دائرة الدراسات الدينية في جامعة كاليفورنيا بسانتا باربرا في الولايات المتحدة الأميركية.

ماهر الشريف: أستاذ معين (ومعلق) منذ آذار/مارس ١٩٩٩ في قسم التاريخ وعلم الآثار في جامعة القدس. باحث وأستاذ مادة التاريخ الحديث والمعاصر في المعهد الفرنسي للشرق الأدنى حالياً.

فواز طرابلسي: أستاذ التاريخ والعلوم السياسية في الجامعة الأميركية اللبنانية في بيروت.

خيرية قاسمية: أستاذة التاريخ الحديث والمعاصر في جامعة دمشق منذ سنة ١٩٧٢. عضو في لجنة كتابة تاريخ العرب في سورية، وعضو في اللجنة العلمية لمشروع كتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية.

وجيه كوثراني: أستاذ في التاريخ الحديث في الجامعة اللبنانية – قسم التاريخ، يهتم بالتأريخ للأفكار وتياراتها في العالمين العربي والإسلامي.

لقمان مكو: أستاذ مساعد في معهد علم المكتبات والمعلومات في جامعة إنديانا في الولايات المتحدة الأميركية.

عصام نصار: باحث في مؤسسة الدراسات المقدسية في فلسطين، وأستاذ التأريخ في جامعة ولاية إلينوي في الولايات المتحدة الاميركية، والمحرر المشارك لـ *Jerusalem Quarterly*.

منى نصولي: المديرة المشاركة لمؤسسة الدراسات الفلسطينية في بيروت، ومديرة مركز المعلومات والتوثيق فيها.

المحتويات

مقـدمـة

فلسطين وبلاد الشام: السيرة والتاريخ الاجتماعي

عصام نصار و سليم تماري

أبو عبدو البغل

من الممكن القول إن العلاقة التكاملية بين فلسطين وبقية أنحاء ولايتي دمشق وبيروت توطدت بصورة ملحوظة في الفترة التي تلت الحملة المصرية التي قام بها والي مصر، محمد علي باشا، على بلاد الشام بقيادة ابنه إبراهيم باشا سنة ١٨٣١. في تلك الفترة كانت فلسطين منطقة معروفة اسماً وكياناً داخل الدولة العثمانية (على الرغم من عدم وجودها كوحدة إدارية مستقلة ضمن السلطنة. وكان هذا الكيان يشير إلى منطقة واسعة نسبياً تشمل سنجق (لاحقاً متصرفية) القدس الشريف وأقساماً من جنوب ولاية بيروت، بما في ذلك عكا وحيفا، إضافة إلى أجزاء كبرى من سنجق البلقاء المجاور. في العقدين التاليين للحملة المصرية، شهدت هذه المنطقة بالتدريج تحولات كانت نتيجتها توسيع سنجق القدس ليشمل مناطق أكبر من فلسطين حصلت على درجة أكبر من الاستقلالية الذاتية عن ولايتي الشام وبيروت. وبعيد توسيع السنجق في بدايات النصف الثاني من القرن التاسع عشر أُعلنت القدس متصرفية تابعة للباب العالي مباشرة من الناحية الإدارية.

أمّا بالنسبة إلى الحدود الجنوبية لفلسطين فقد كانت هلامية. تظهر فلسطين في خريطة عثمانية، نشرت في إستنبول في بداية الحرب العظمى، وهي ممتدة في شبه جزيرة سيناء (صحراء التيه في التعبير العثماني) في اتجاه السويس غرباً، وشرم الشيخ جنوباً.

هذا الغموض المقصود في تحديد امتدادات فلسطين يتعلق، ولا شك، بالترابط بين مفهومي فلسطين و«البلاد المقدسة» - وهو مفهوم ساد في أوساط مسيحية وإسلامية ويهودية، مع الاختلاف الضمني بين أتباع هذه الديانات فيما يتعلق بأبعاده الجغرافية.

ولا بد من الإشارة إلى أن هذا التخيل لحدود فلسطين لم يكن مقصوراً على سكانها، أو على السلطات الحاكمة، بل كان أعم من ذلك كثيراً. والدلائل كثيرة،

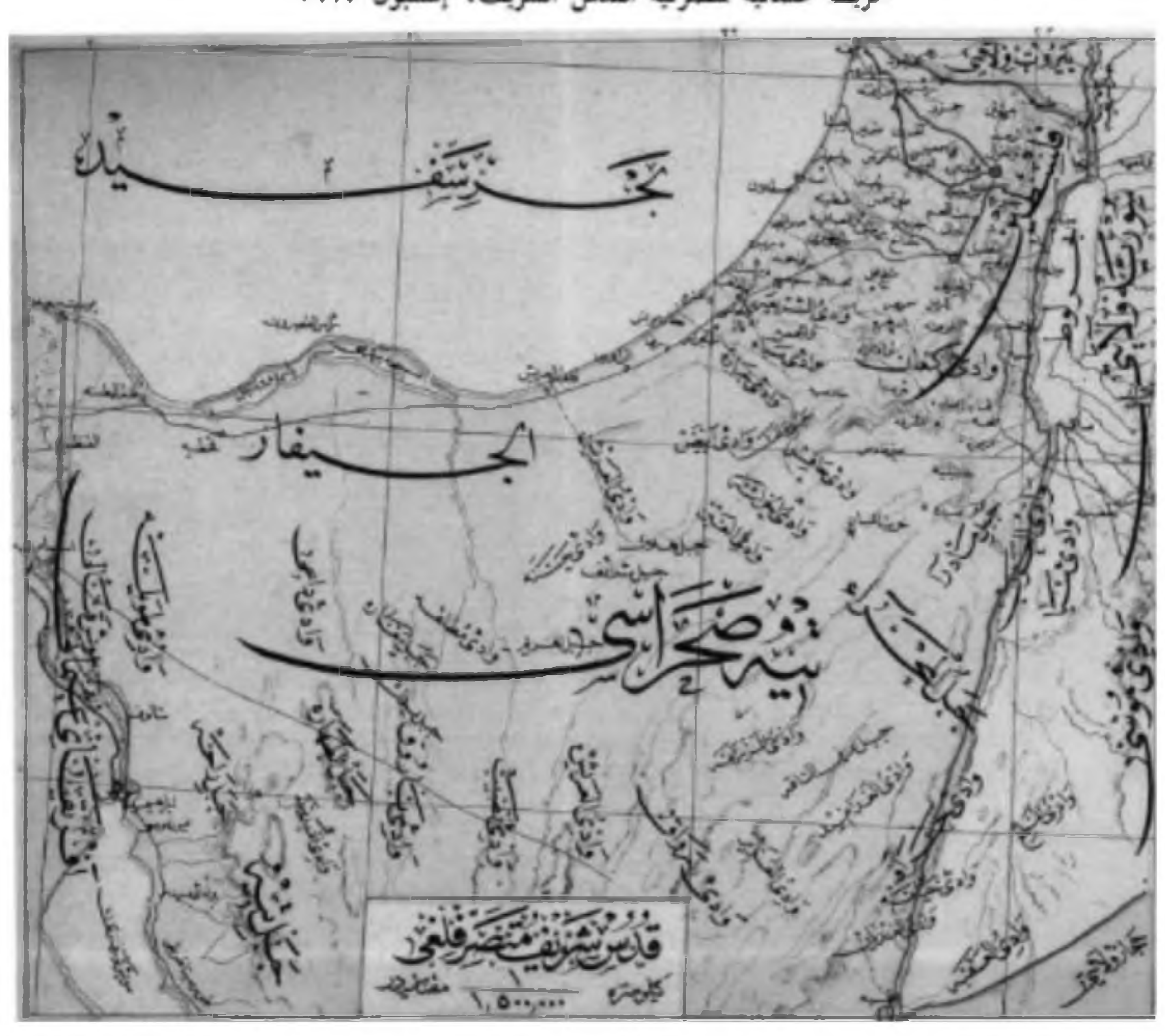
منها خريطة استكشاف غرب فلسطين التي أنجزها فريق العمل البريطاني التابع لـ «صندوق استكشاف فلسطين» في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي تظهر فيها فلسطين متطابقة مع جميع المواقع المشار إليها في الكتاب المقدس - كما تصورتها هذه المجموعة - وهي خريطة قريبة الشبه بخريطة فلسطين الانتدابية. وبالمفارقة، تختلف هذه الخريطة اختلافاً بيّناً عن الخريطة الواردة في الاتفاق السري المبرم بين بريطانيا وفرنسا سنة ١٩١٦، والشهير باسم سايكس - بيكو، والتي هي أقرب إلى الخريطة العثمانية لمتصرفية القدس المشار إليها أعلاه.

قد يعود هذا التشابه إلى تبني المفاوضين آنذاك التصور السائد محلياً لفلسطين، وخصوصاً أنه كان لدولهم قناصل في المنطقة منذ أربعينيات القرن التاسع عشر. وقد يعود السبب أيضاً إلى تمثيل روسيا في الأساس، وفرنسا بدرجة أقل، في تلك الاجتماعات السرية، كون مصالح تلك الدول كانت ارتبطت بحدود وجود طوائف دينية محددة، ذلك بأن الإمبراطورية الروسية كانت تقرن المصالح المسيحية الأورثوذكسية بمجمل سياساتها.

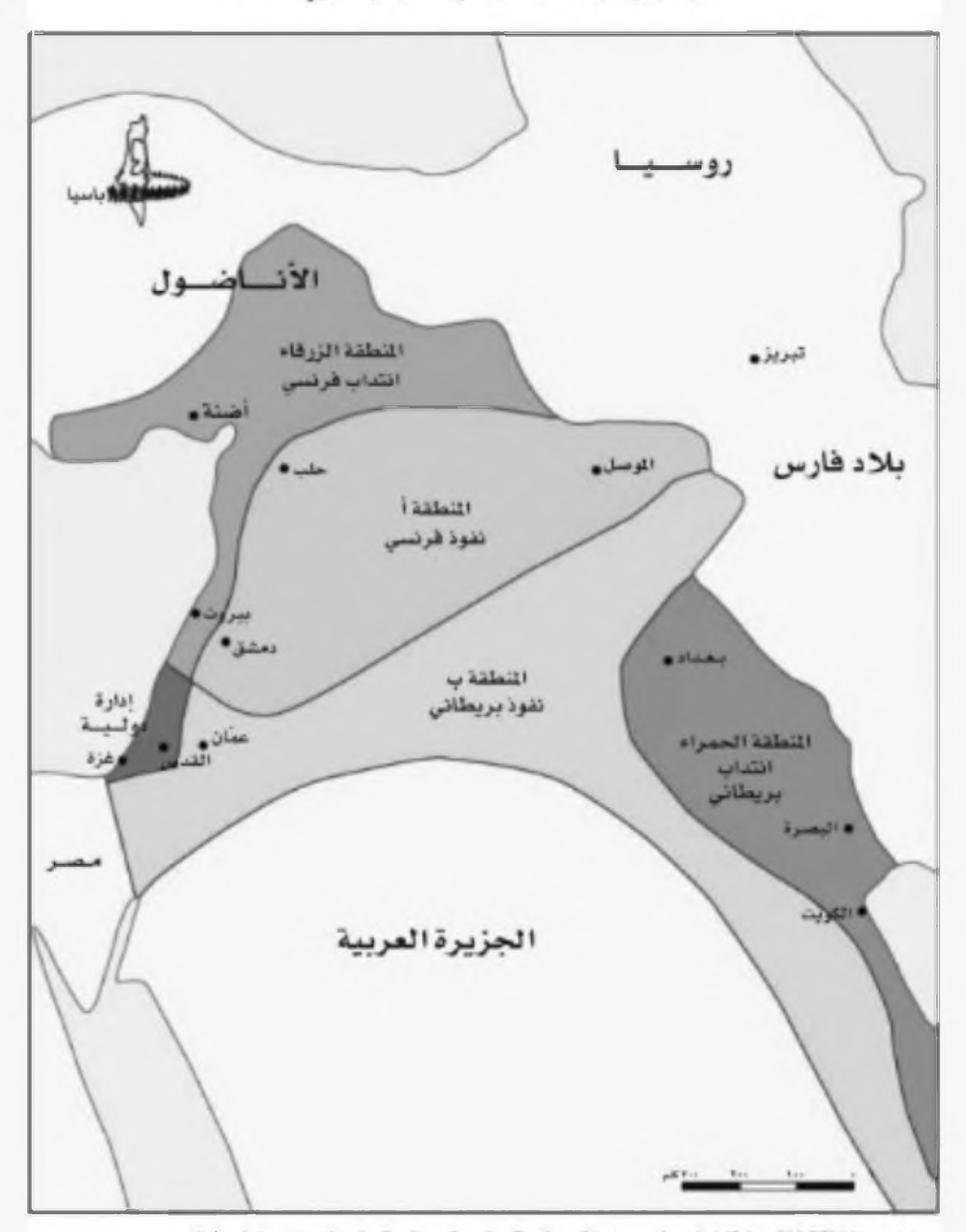
كذلك فعلت فرنسا التي ادعت لذاتها تمثيل المصالح الكاثوليكية بموجب سياسات الامتياز التي فرضتها الدول الأوروبية على الباب العالي والحكومة العثمانية كجزء من السياسة الأوروبية الرسمية التي استندت إلى اتفاق باريس الموقع سنة ١٨٥٦ عقب حرب القرم.

وبالعودة إلى موضوع حدود فلسطين فإن فصل هذا الإقليم فصلاً تاماً عن محيطه الشامي لم يتم إلاّ في أعقاب فرض الانتداب البريطاني على فلسطين، والفرنسي على سورية ولبنان. وبالتالي فإن التقسيم الانتدابي هذا أدى إلى حسم جغرافي نهائي لمسألة الحدود. نتج من هذا الترسيم - الاعتباطي من وجهة نظر المناطق الحدودية - عدة إشكاليات في مناطق الشمال والشمال الشرقي، كما فصل فلسطين الجنوبية عن امتداداتها العشائرية في النقب وسيناء. إلاّ إن فرض الحدود الجديدة، وتأسيس نقاط عبور «دولية»، لم يمنعا الناس من استمرار التواصل والتبادل مثلما كانت الحال قبل فرض التقسيمات الاستعمارية هذه. نجد، مثلاً، أن التجارة بين نابلس ودمشق، وبين بيروت ويافا وحيفا، لم تنقطع. كذلك الأمر بالنسبة إلى هجرة العمالة بين هذه الأقطار. واستمرت المشاركة الثقافية والفنية، ثم أخذت تزداد في الثلاثينيات والأربعينيات مع تحسن تقنيات الاتصال والبث الإذاعي. إذاعة القدس، مثلاً، استقطبت العديد من الموسيقيين المشرقيين عامة؛ منهم من عمل في الفرقة

خريطة عثمانية لمتصرفية القدس الشريف، إستنبول ١٩١٧



فلسطين بموجب اتفاق سايكس - بيكو السري، ١٩١٦



المصدر: Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA)

الموسيقية التابعة لإذاعة فلسطين - والتي أصبحت أهم إذاعة في المشرق العربي بعد إذاعة القاهرة، ومنهم من وصلت أعمالهم مسجلة على الأسطوانات أو بُثت عبر الأثير.

والنتيجة كانت ازدياد شعبية فنانين من خارج فلسطين، وازدياد الطلب على موسيقاهم أو أفلامهم، في حال السينما المصرية. في العقد الثاني من القرن وفي بداية الثلاثينيات، أصبحت زيارة الفنانين المصريين و«الشوام» (من بيروت ودمشق وحلب) ظاهرة روتينية في أشهر الصيف. وبرزت أسماء مثل زيارات الشيخ سلامة حجازي، وعازف الكمان سامي الشوا، والموسيقي الحلبي الشيخ عمر البطش، وحفلات أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب ونجيب الريحاني وبديعة مصابني وأسمهان وعلي الكسار ومحمد علي الأسطة. كذلك انتشرت في أسواق فلسطين - مع الانخفاض الملحوظ في نسب الأمية - الصحف والمجلات الثقافية من القاهرة ودمشق وبيروت، مثل «الهلال»، و«روز اليوسف»، و«المقتبس» (دمشق)، و«ألف ليلة وليلة»، و«البشير». ومن المفارقات أن يزداد الارتباط الفني والثقافي والاقتصادي في الوقت الذي كانت فلسطين انسلخت عن سورية ولبنان من الناحية الإدارية والسياسية نتيجة السياسات الانتدابية.

غالباً ما يستند التاريخ المكتوب إلى الوثائق والسندات الرسمية ومذكرات النخب السياسية التي أدت إلى تهميش ظاهرة الترابط الثقافي والاجتماعي. لذلك تشكل المذكرات الشخصية والسير - ولا سيما يوميات الكتّاب خارج دائرة النخبة - ملاذاً مهماً لمن يبحث عن ديمومة الروابط الثقافية بين أقطار بلاد الشام. ويأتي كتابنا هذا ضمن هذا السياق الذي يرى في السير والمذكرات رافداً ذا شأن لدراسة تاريخ بلاد الشام، وتحديداً تاريخ فلسطين غير المدون. ويجب التوضيح أننا لا نرى في هذه المجموعة دراسة بديلة من التأريخ المنشور تُقرأ من خلال المذكرات؛ فهي أساساً مساهمات متعددة تستند إلى منهج آخر في قراءة التاريخ من خلال رؤية كتّاب - في أغلبهم - من المهمشين سياسياً وإن كانوا أدوا دوراً رائداً على المستوى الثقافي، وهي المدخل إلى التأريخ الذي أصبح يعرف اليوم في العلوم الاجتماعية بـ «دراسات التابع» (subaltern). كذلك تحتوي هذه المجموعة على مساهمات تتعلق بكيفية استخدام المذكرات والسير في قراءة التاريخ الجديد لبلاد الشام. ويبدو ذلك جلياً في تنوع هذه المساهمات.

المساهمات الواردة في هذا الكتاب متنوعة على الرغم من أن القاسم المشترك

فيما بينها هو معالجة موضوع السير، أو يستند موضوعها في الأساس إلى استخدام السيرة. بعض المساهمات يعالج مفهوم السيرة وتاريخه عربياً. فدوايت رينولدز يعالج ما يمكن أن نسميه «ما قبل تاريخ» المذكرات والسير المعاصرة، وذلك عبر دراسة النوع الكتابي المعروف بـ «تراجم النفس» في العصور الوسيطة الإسلامية.

ويعالج وجيه كوثراني في مساهمته إشكاليات الزمن التاريخي في المذكرات مستنداً، أساساً، إلى مفاهيم نظرية تتعلق بمدرسة الحوليات الفرنسية، التي ترى أن التاريخ هو «علم البشر عبر الزمن»، مشيراً إلى أن المذكرات تحمل أهمية خاصة كونها تشكل «لحظات وصل» ما بين الأبعاد الزمنية الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل. ومن هذا المنطلق تعالج مساهمته مذكرات جمال الدين القاسمي كنموذج للوضعية الثقافية التي سادت دمشق في الفترة العثمانية المتأخرة. وهي بذلك تشترك مع مساهمة ستيف تماري فيما يتعلق باستخدام التراجم والسير الذاتية في كتابة تاريخ دمشق الحديث، وتحديداً في القرن الثامن عشر.

مساهمات فيصل درّاج وعادل منّاع وسليم تماري تعاملت مع مذكرات شخصيات فلسطينية في القرن العشرين. فدرّاج يعيد النظر في مذكرات المربي الفلسطيني خليل السكاكيني، والصحافي نجيب نصار. ويعيد سليم تماري تشكيل نسيج القدس الاجتماعي في مرحلة الانتداب البريطاني، مستنداً إلى مذكرات الموسيقي المقدسي واصف جوهرية. وهي الفترة ذاتها التي يصفها عادل منّاع في مساهمته عن رواية جبرا إبراهيم جبرا «البئر الأولى»، والتي هي في منزلة سيرة ذاتية للمؤلف عن طفولته في القدس وبيت لحم ما بين الحربين العالميتين.

أمّا صقر أبو فخر، فإن مساهمته تتعلق بمذكرات المؤرخ المشرقي الراحل نقولا زيادة، والتي امتدت لتغطي حياته المديدة في كتاب يمكن وصفه بتاريخ القرن العشرين.

من جهة أُخرى، يشمل كتابنا ما يمكن أن نصفه بأنه سير النضال الفلسطيني. فماهر الشريف يدرس مذكرات قادة فلسطينيين في الحركة الشيوعية في إبان الانتداب ليخرج بنتائج عن تاريخ الحركة الشيوعية في فلسطين في مرحلة ما قبل النكبة. وخيرية قاسمية تراجع في مساهمتها مذكرات عدد غير قليل من الشخصيات الفلسطينية، مشيرة إلى أن المذكرات تقوم بدور ذي أهمية في إظهار جوانب مهمة من تاريخ نضال الشعب الفلسطيني.

ويشمل الكتاب أيضاً مساهمتين تعالجان أنواعاً أُخرى من السير، أولاهما تتناول

الكتب التذكارية عن المدن والقرى المدمرة سنة ١٩٤٨، وهي مساهمة روشيل ديفيز. بينما تدرس ثانيتهما الألبوم الفوتوغرافي كنوع من السيرة العائلية، وهي مساهمة عصام نصار.

وعلى الرغم من تعدد المساهمات وتنوع موضوعاتها فإن الهدف من وضعها معاً هو التشديد على أن التاريخ يمكن أن يُدْرَس أيضاً من الأطراف، وليس دوماً من المركز السياسي. وكتابنا هذا يتعامل مع وثائق هي «ثانوية» بعرف المؤرخ التقليدي، لكنها أساسية للباحث في التاريخ الاجتماعي؛ فهي تزود مخيلتنا التاريخية بالتفصيلات التي يصعب أحياناً استنتاجها عبر العودة إلى المصادر التي تعتبر «أساسية»، مثل الوثائق الحكومية والخطب السياسية وغيرها.

مُلاحَظاتٌ تمهيديّة

طريف الخالدي

يوم ذهبت إلى أكسفورد لدراسة التاريخ سنة ١٩٥٦، كان التاريخ المعروض آنئذ لا يزال يتركز في معظمه على السِّيَر. وأنا أذكر تاريخاً قروسطياً شديد التركز على إنكلترا؛ تاريخاً ينسج في معظمه من حياة ملوك من أمثال أوفا وأثلريد. وعندما وصلنا إلى العام الأخير ومنحنا في آخر المطاف شيئاً من مذاق التاريخ الأوروبي والأميركي الحديث، كانت تطغى على هذا التاريخ أيضاً كبار الشخصيات. وقد انعكس ذلك في نوع الأسئلة التي كانت تطرح علينا في الامتحانات: إلى أي مدى نجح الملك أوفا في توحيد مملكة وسيكس؟ لمن كان فوشيه، رئيس شرطة نابليون، يدين بالولاء؟ ناقش دور جيفرسون ديفيس في المساعدة في قيام الكونفدرالية وتقويضها. وكانت تلوح من حولنا في سنة ١٩٥٦ «الهوميرية» تلك شخصيات ضخمة، من أمثال جمال عبد الناصر وإيدن وأيزنهاور وشركائهم، بما يعزز العبرة بأن التاريخ كان في تلك الآونة بالذات يصنع على أيدي رجال عظام.

وكان هدف التمرين في أسئلة الامتحانات تلك مسوغاً تماماً: أن يغرز فينا المهارات الأساسية لحرفة المؤرخ، أي متلازمة «نعم ولكن»، أو «كان يا ما كان» ألف ليلة وليلة، مستعملاً السيرة مادة أولية يحرك من خلالها العقول الفتية. كان التاريخ مسألة شخصيات أكبر من الحجم الطبيعي، وكانت قوانا التحليلية توجه نحو الفهم الصحيح والمتوازن للدوافع البشرية. وكان ذلك يستلزم في كثير من الأحيان القيام بشيء من علم النفس على طريقة الهواة، لكنه كان يعتبر مع ذلك تدريباً جيداً في تدبر التناقضات. فإنكلترا أيام دراستي لم تكن محور التفكير النظري في التاريخ. يقيناً، كان هناك أرنولد توينبي، لكن نظرياته كانت محط ارتياب عميق في أوساط أكابر مؤرخي ذلك العصر. وكما قد يتوقع المرء، كان التاريخ في أواخر الخمسينات من القرن العشرين منهمكاً في السياسة والدبلوماسية والحرب والمؤسسات القانونية، بينما كان التاريخ الاقتصادي من قبيل الطُّرَف.

غير أن عصر ما يمكن تسميته «الحدث العام» كان على وشك اللحاق بنا. وما زلت أذكر إسراعي في ظُلمة أكسفورد الصباحية المبكرة للحصول على مقعد جيد في محاضرات آ. ج. ب تايلور، مؤرخ الدبلوماسية البريطاني. وقد حاجّ تايلور في إحدى محاضراته عن أوائل القرن العشرين - تلك المحاضرات التي كان يلقيها دائماً، بصفته اشتراكياً من نمط ما، على المستوى نفسه لجمهوره من الطلاب ولبس على المنصة كزملائه المحافظين - بأن الحرب العالمية الأولى بدأت بسبب جداول أوقات سكك الحديد. تساءلت يومها: جداول أوقات سكك الحديد؟ وماذا عن جميع الجنرالات ورجال الدولة؟ هل كانوا يقفون عاجزين على رصيف المحطة؟ كان هذا النوع من التفسير الذي استهدف، في حالة تايلور، التفسير بقدر ما استهدف الاستهزاء بالأكابر، يزحف قُدُماً، ويجرفنا معه في تيار أوسع من الأحداث. وكان ذلك يجري على قزع من المؤرخين الآخرين من أمثال أشعيا برلين، الذي كان يتفجع من «هذه القوى الهائلة غير الشخصية» والذي كان يرتاح أكثر للتعامل مع حياة شخصيات مفضلة من أمثال ألكسندر هرتزن، آنا أخميتوفا، وحتى كارل ماركس، ناهيك بحاييم وايزمان.

نعلم جميعنا، طبعاً، بأن التاريخ عرضة للموضة بصورة خاصة، لأنه يعتمد اعتماداً حميمياً وثيقاً على النظريات الآتية إليه من المعارف المحيطة به، كعلم الاجتماع والأدب والفلسفة والاقتصاد وعلم النفس والجغرافيا، وما إليها. كان التوثب الجديد في كثير من هذه المعارف هو الذي دفع التاريخ في اتجاه الحدث العام. وهكذا تراجع الملك أوفا، والمسيو فوشيه، وجيفرسون ديفيس، مثل كثير من رجال الدولة وجنرالات الحرب العالمية الأولى، إلى أدراج التاريخ الجانبية. باتت القوى الهائلة غير الشخصية في الطليعة الآن. والنصر الأكبر لهذه القوى، عدا الماركسيين طبعاً، كان لمدرسة الحوليات الفرنسية في التاريخ. هنا أخيراً كانت «المدة المديدة» لا اللحظة الدرامية، البنية التحتية للتاريخ تتقدم لتحتل قلب المسرح. وقد جرفت مدرسة الحوليات الفرنسية، على غرار التسونامي تقريباً، جيلي بأكمله، ومع انحسار مد التسونامي تركت رؤوس أصدقائي التاريخيين القدامى، الملك أوفا وأمثاله، طافية على سطح الماء تعلو وتهبط كبقايا حطام متناثر.

يا لتلك الأيام التي عرفها جيلي من المؤرخين! ما أبهج أن يقرأ المرء عن الأغنام والأبقار أكثر مما يقرأ عن الكائنات البشرية في كتاب فرنان بروديل «البحر المتوسط»، مرجع مدرسة الحوليات الفرنسية!

في تلك الأيام كنت قد بدأت أدرّس التاريخ، وكنت أدفع طلابي بحماسة عظيمة ليقرأوا أعمال بروديل أو جورج روديه صاحب كتاب «حشود العوام في الثورة الفرنسية». يا له من عنوان رائع، وما أروع أن نتخلص أخيراً من دانتون وروبسبيير! ما أعجب أن نعرف، ومن سجلات الشرطة، أن اقتحام الباستيل لم يكن أكبر كثيراً من شغب محلي طلباً للخبز! وكنت في تدريس التاريخ العربي أطرح على طلابي أسئلة من نوع: «من انتصر في الثورة العباسية؟»، آملاً بأن أحملهم على التفكير في جماعات كبيرة، أو طبقات كالعلويين، أو القبائل العربية، أو أبناء الدعوة، لا في السفاح، أو المنصور، أو أبي مسلم الخراساني.

والآن، وعلى عتبة تقاعدي من التدريس، ومرور قرابة خمسين عاماً، دارت عجلة كتابة التاريخ مرة أخرى. وعاد اهتمامان أساسيان إلى الصدارة: السيرة الجديدة والتاريخ الثقافي. سأتناول أولاً، وبإيجاز، التاريخ الثقافي، لأنه لا يرتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع كتابنا. التاريخ الثقافي، وهو من تحولات التاريخ الاجتماعي، كان «يعتبر في منزلة رواية للمسلمات الذهنية والممارسات اللغوية» لمجتمعات ما قبل الحداثة والمجتمعات الحديثة (أنظر: Keith Thomas in the *TLS*, October 13, 2006). وقد صاحبه وواكبه الاهتمام بخطابة كتابة التاريخ الذي بشر به في كتاب هايدن وايت *Metahistory* ومثله النظرة التي باتت شائعة اليوم بين المؤرخين، بأن ما حدث وما اعتقد الناس أنه حدث لهما أهمية متساوية في نظر المؤرخ.

أمّا ما أسميه السيرة الجديدة، فهو وليد والدين: النمو الهائل في وسائل الإعلام التصويرية، ولا سيما التلفزيون، والروايات «الحداثوية» الأوروبية وسير الشخصيات في أوائل القرن العشرين. فالتلفزيون وسيلة وجاهية جداً. فهو يتحرك من وجه إلى وجه ولا يصلح كثيراً لتمثيل الجموع في الثورة الفرنسية أو أي ثورة أخرى. ها قد عاد المشاهير ليثأروا، بعدما كرستهم الشاشة أنصاف آلهة. وشهيتنا للأنباء عن حياتهم الخاصة لا قرار لها. أمّا في ما يتعلق بالأدب «الحداثوي»، فإن المرء يفكر في أناس من أمثال فرجينيا وولف وأقوالها عن الغموض الذي يلف الشخصية البشرية بإحكام، أو كتاب ليتون ستراشي *Eminent Victorians* وكتابة السيرة الساخرة. وطبعاً هناك فرويد واستحالة الفصل بين الخاص والعام في الأنا البشرية. وقد أفضى خليط هذه العوامل كلها إلى نشوء نوع أدبي فرعي قد يجوز للمرء أن يسميه «اختراع فلان» بدلاً من «سيرة فلان»، بينما راحت السيرة نفسها تعكس التعقيد ما بعد الحداثوي للموضوع.

أمّا فيما يتعلق بموضوع كتابنا هذا، فإن للسيرة الجديدة مزية كبرى وعيباً كبيراً. الخبر السار هو أن السيرة، وفي جملتها السيرة الذاتية، هي من مفاخر الثقافة العربية. فأنا لم أسمع، في فترة ما قبل الحداثة على الأقل، بأية حضارة عالمية أُخرى على هذا القدر من الغنى بالسير والسير الذاتية. الأدب العربي مشحون حتى السقف بمئات ألوف الرجال والنساء الذين دونت حياتهم بعناية في كتب الطبقات أو كتب السير. إن حجم هذا التراث ضخم إلى حد أننا إنما نشرع الآن في سبره أو نكاد. أمّا السيرة الذاتية التي كانت توجد هنا وهناك في فترة ما قبل الحداثة، فقد ازدهرت ازدهاراً بيّناً في العالم العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين، وأصبحت مصدراً عظيم الأهمية لكتابة التاريخ. والحق أن الكثير من أدب السيرة هذا يبدو أشبه بدفاع تبريري عن سيرة الشخص، لكنه يظل مصدراً لا بد منه لتكوين مناخ معين. وعندما ساهمت مؤخراً بمقالة عن العالم العربي في مجلد يتناول حياة المدنيين اليومية في مختلف القارات خلال الحربين العالميتين، وجدت أن أخصب المصادر هي السير الذاتية للرجال والنساء الذين عاشوا خلال تلك الأعوام المروّعة. فأي شيء يمكن أن يكون أكثر إثارة للصور من تصوير خليل السكاكيني للجندي البريطاني الزاحف، الجيد الكسوة، والسلاح، والغذاء، في مقابل الجندي التركي المتراجع، المرتجف، المجرد من السلاح، المتضور جوعاً، والحافي في بزته الممزقة البالية؟ وهل لي أن أعرب عن شيء من الخيبة؟ فما من دراسة في هذا الكتاب تتناول السيرة الذاتية المفضلة عندي بين تلك السير؛ أقصد مذكرات رستم حيدر، التي أعتبرها الأكثر تطوراً ودرامية بين جميع المذكرات السياسية العربية في القرن العشرين.

تلك هي الأنباء السارة كلها. أمّا الأنباء غير السارة فهي الذاكرة؛ فالذاكرة انتقائية، ضبابية وعرضة للخطأ؛ وهي تتكون من تشكيلة من الشبكات والعمليات الدماغية المتمايزة. ويخبرنا علماء النفس في هذه الأيام أننا لا نخزن الذكرى، وإنما نحتفظ بمعنى التجارب الماضية ومشاعرها. ويبدو أن ذكريات التجارب الأحدث عهداً تتداخل مع ذكريات التجارب الأقدم عهداً وتصدها - والعكس بالعكس. فالذكريات ترمّز، فيما يروى لنا، وفي أثناء عملية الترميز يمكن أن تشوه وتنحاز، تماماً كالتاريخ، كما قد يجوز لنا أن نضيف. الطابع العام لفترات زمنية أوسع امتداداً يتم تذكره بدقة أكثر من الحوادث بحد ذاتها. ومع ذلك، فأنا لا أستطيع أن أقاوم، في هذه النقطة، تسجيل كلمة اعتراض على أولئك الباحثين الذين يحتجون بأن تاريخ فجر الإسلام لا يمكن استعادته لأنه إنما دوّن بعد نحو مئة أو مئة وخمسين عاماً بعد

الحوادث التي يزعم وصفها. ويبدو لي أنه من البيّن تماماً أن في قدرة أي بشري، إذا رغب، أن يضع نفسه في موقع ينقل فيه من الوالدين والجدين الروايات التاريخية التي يمكن أن تعود في الزمن إلى ما قبل مئة وخمسين عاماً، وأن في وسعه في مجرى حياته أن يعيد نقل هذه الروايات إلى أولاده وأولاد أولاده، ويخلق بذلك مدى زمنياً يمتد قرنين على الأقل.

لكن مهما يكن من أمر، فإن أوجه قصور الذاكرة الجوهرية هذه إذا ما أخذناها في الاعتبار (ورمّزناها؟) فسنكون أفضل تجهيزاً للتعامل مع الثروة الطائلة والفاتنة المكونة من السير والسير الذاتية المتاحة بين أيدينا، وأن نستقي منها انطباعات فريدة، وصوراً، وتجارب واقع اجتماعي غابر. لذلك كان من دواعي سروري أن أكلّف كتابة هذه الملاحظات التمهيدية. فأنا، على غرار تيريزياس في قصيدة تي. إس. إليوت «الأرض اليباب»، قد رأيت الآن كل شيء «يمثل على هذه الأريكة نفسها أو السرير نفسه»، وبتُّ أتشوق إلى الأوراق التي ستعيد إليّ عناوينها المحيّرة جمهرة من الذكريات الدقيقة وغير الدقيقة على حد سواء.

الفصل الأول

من ترجمة النفس إلى السيرة الذاتية: الأبعاد التاريخية والأدبية

دوايت رينولدز

كتب جلال الدين السيوطي، في وقت ما من سنة ١٤٨٥، مقدمة سيرته الذاتية المعنونة: «التحدث بنعمة الله». يقول:

> ما زالت العلماء قديماً وحديثاً يكتبون لأنفسهم تراجم

ثم انطلق يعرض قائمة من تسعة مؤلفين كتبوا أعمالاً متفاوتة الطول عن حياتهم، ترقى إلى القرنين ونصف القرن السابقين، ويخبرنا أنه إنما يكتب سيرته هذه اقتداء بهؤلاء الأسلاف. اللافت في هذا القول البسيط أن تراث السير الذاتية العربية الذي يشير إليه السيوطي قد نُسي، إلى حد بعيد، في العصور الحديثة. فنصوص السير الذاتية العربية غدت «نصوصاً يتيمة» لا يلتفت إليها الباحثون في الأدب ولا المؤرخون، كما أن وجودها نفسه أصبح أحياناً عرضة للتجاهل، أو حتى للإنكار.

في زعمي أن جلال الدين السيوطي كان محقاً. فالكتّاب ما زالوا يكتبون بالعربية روايات عن حياتهم منذ الأزمنة القديمة إلى الحديثة، بدءاً بالقرن التاسع واستمراراً بلا انقطاع حتى اليوم. وأزعم، علاوة على ذلك، أن نشوء السيرة الذاتية العربية الحديثة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين لم يكن (كما يوصف أحياناً) تطوراً جديداً تماماً في تاريخ الآداب العربية، ولا تطوراً ناتجاً بصورة شبه كلية من التلاقح الثقافي مع الغرب. ومع أنني سأتكلم، في الأساس، على النصوص ما قبل الحديثة وعن تاريخ السير الذاتية لا عن استعمال السير الذاتية في التاريخ، فإنني آمل أن يكون بعض هذه المعلومات والأفكار نافعاً في استكشاف الموضوع المركزي لهذا اللقاء، وأن يغني إدراكُنا لهذه النصوص العربية الأقدم عهداً، نصوص الذين «كتبوا لأنفسهم تراجم»، قراءاتنا للنصوص الحديثة.

معظم المادة التي أعرضها هنا تم البحث فيه ونشره جماعياً على أيدي فريق من

تسعة باحثين، بالإضافة إلى نفسي،[1] في عملين منفصلين. أمّا الأول فكان عدداً خاصاً من دورية «أدبيات» نشر سنة ١٩٩٧ واحتوى على عشر مقالات عن مختلف أوجه السير الذاتية العربية في العصر الوسيط، والثاني كتاب عنوانه *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* نشر سنة ٢٠٠١.[2] وقد تُرجم فصل من العمل الأخير حديثاً إلى العربية، ونشر في دورية «الكرمل».[3] وتم تعريف مشروع البحث التعاوني هذا بأنه استكشاف لكتابة السير الذاتية العربية حتى نشر طه حسين كتابه «الأيام»، بحيث أن هذا المشروع لم يشمل معظم السير الذاتية في القرن العشرين، وستقتصر تعليقاتي هنا على النصوص التي كتبت قبل العشرينيات من القرن العشرين.

مجموعة النصوص

لعل أهم نتيجة أسفر عنها مشروع البحث التعاوني هذا هو تحقيق فهم أفضل لنطاق النصوص العربية ما قبل الحديثة، ولعددها. تناولت الأعمال السابقة التي قام بها باحثون، من أمثال فرانز روزنثال وإحسان عباس وشوقي ضيف وصالح الغامدي، فيما يتعلق بالسير الذاتية مجموعة محدودة قوامها نحو أربعة وعشرين نصاً.[4] وفي المقابل حددت دراستنا نحو ١٤٠ سيرة ذاتية تمتد تواريخها من القرن التاسع إلى القرن العشرين.[5] قرابة ١٠٠ من هذه النصوص متاحة اليوم، بينما ٤٠ منها تقريباً

---

(١) كريستن بروستاد، مايكل كوبرسون، جمال الياس، نهى خوري، جوزف لوري، ناصر رباط، دوايت رينولدز، ديفن ستوارت، شوكت توراوا.

(٢) *Edebiyât: Special Issue-Arabic Autobiography* N.S. 7, no. 2 (1997), guest editor, Dwight F. Reynolds; *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2001), ed., Dwight F. Reynolds.

(٣) «الكرمل»، ٧٦ - ٧٧ (صيف - خريف ٢٠٠٣)، ص ٨٩ - ١٠٦.

(٤) Franz Rosenthal, «Die arabische Autobiographie,» *Studia Arabica* I (1937), pp. 1-40;
إحسان عباس، «فن السيرة» (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٦)؛ شوقي ضيف، «الترجمة الشخصية» (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦)؛
Saleh al-Ghamdi, «Autobiography in Classical Arabic Literature: An Ignored Genre,» Phd. Diss., Indiana University, 1989.

(٥) ثمة دليل مفهرس لهذه النصوص في كتاب:
Interpreting the Self..., op. cit., pp. 255-288.

لا تُعرف إلاّ من خلال إحالات إليها واقتباسات منها في أعمال لاحقة، وهي تبدو حالياً على الأقل مفقودة. وقد تعمدنا، في تحديد طبيعة النص بأنها سيرة ذاتية، استبعاد الكتابات المتعلقة بالرحلات واليوميات، وركزنا بدلاً من ذلك على النصوص التي تعرض لحياة صاحبها (أو لقسم كبير منها) من نقطة معينة في الزمان، هي لحظة الكتابة. وقبلنا من حيث المبدأ أي نص من العصر الوسيط وصفه واضعه بأنه ترجمة نفس (أو بعبارات من مثل ترجم نفسه، ترجم لنفسه، أو كتب ترجمة لنفسه)، لأن اهتمامنا كان ينصب على وصف النوع الأدبي العربي الموصوف عند أصحابه بالترجمة أكثر من البحث عن نصوص يمكن أن تشبه السيرة الذاتية من حيث هي نوع أدبي غربي حديث. كما أننا اخترنا أن يكون عملنا على أوسع قدر ممكن من الشمول، ولم نميز مثلاً بين السير الذاتية والمذكرات؛ أولاً لأن الفارق مما يعسر تعريفه بالنسبة إلى النصوص السابقة على العصر الحديث، وثانياً لأن المؤلفين في فترة ما قبل العصر الحديث لم يقدموا على هذا التمييز. وعلى الرغم من أن قرارنا بضم بعض النصوص المحددة ربما يثير التساؤل، فإن مجموعة الكتابات العربية السابقة على العصر الحديث، والموصوفة بصفة السيرة الذاتية، تفوق بعددها، على أي حال، كل ما كان يُعتقد وجوده. ونحن نرجو من وراء نشرنا ثبتاً بهذه النصوص أن نلفت الانتباه إليها، ونستولد مزيداً من البحث، لأن كثيراً من هذه النصوص وكثيراً من أوجه هذا التراث لم تحظ بعد بالدراسة الملائمة.

واكتشفنا، علاوة على كمية النصوص غير المتوقعة، تنوعاً مدهشاً في أشخاص الكتّاب. فقد وقعنا على نصوص تراجم شخصية عربية بأقلام كتّاب ليسوا من العرب، فمنهم الترك، والبربر، والفرس، والأفارقة الغربيون، والآسيويون الجنوبيون، وبينهم كاتب إسباني مالوركي. أمّا من حيث الانتماء الديني فإن بين هؤلاء المؤلفين مسيحيين، ويهوداً، ومسلمين سنّة، ومسلمين من مختلف مذاهب الشيعة. أمّا من حيث المهنة فمنهم أمراء، وفلاسفة، وموظفون حكوميون، ودعاة شيعيون، وأطباء، وعلماء دين، ومتصوفة، ومؤرخون، وتجار، ونحويون، وحتى عبيد أرقاء. وإذا تفحصنا، مثلاً، الفترة الأوثق صلة بموضوع هذه الندوة، أي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، نجد سيراً ذاتية وضعها: مهندس ووزير في الحكومة (علي مبارك)؛ أميرة من زنجبار (سلمى)؛ شخصية سياسية بارزة (محمد بك عثمان جلال)؛ شاعر (أحمد شوقي)؛ كاتب مسرحي يهودي (يعقوب صنوع)؛ مؤرخ روائي (جرجي زيدان)؛ مصلح ديني (محمد عبده)؛ ناشطة مصرية

في مجال حقوق المرأة (هدى شعراوي)؛ باحث أدبي وروائي (طه حسين)، وهذا في جملة وافرة من آخرين يمكن أن يؤتى إلى ذكرهم هنا. إن ما نجده من تنوع اجتماعي في هؤلاء المؤلفين لهو واحدة من السمات الأخاذة في تراث تراجم النفس العربية السابق على العصر الحديث؛ هذا التراث الذي ما زال مستمراً بصورة السيرة الذاتية الحديثة.

ويتبين أيضاً أن عدة مؤلفين من هؤلاء كانوا مطلعين جداً على نصوص سواهم من كتبة السير الذاتية، كما أنهم يأتون إلى ذكرها في أعمالهم. فجلال الدين السيوطي، المذكور أعلاه، عدّد تسعة كتّاب سير ذاتية سابقين. وثمة كتّاب آخرون أدرجوا في أعمال قوائم بمن وضعوا سيرهم الذاتية، ومنهم: ابن طولون الدمشقي (ت ١٥٤٦)؛ المتصوف المصري الشيخ عبد الوهاب الشعراني (ت ١٥٦٥)؛ عبد القادر العيدروس، المسلم الجنوب الآسيوي (ت ١٦٢٨)؛ المتصوف المغربي ابن عجيبة (ت ١٨٠٩)؛ العالم الديني الجزائري محمد المعسكري، المعروف بأبي رأس (ت ١٨٢٣)؛ وحتى الناقد الأدبي شكيب أرسلان (ت ١٩٤٦). وقد أدرج كل من هؤلاء المؤلفين قوائم بسير وكتّاب سير ذاتية كانوا على معرفة شخصية بهم، ويمكن تالياً الافتراض أنه كان لهم تأثير ما في نصوصهم. علاوة على قوائم الأسلاف هذه، فإن كثيراً من نصوص التراجم يحتوي على دلائل في متونه تشهد على أن المؤلف قد اطلع على سير ذاتية أُخرى. فإذا اقتصرنا على مثال واحد فقط، وجدنا لسان الدين ابن الخطيب (ت ١٣٧٤) يكتب أنه قرأ سيرة عبد الله ابن بلقين (ت بعد ١٠٩٤) الذاتية يوم كان في جنوب المغرب قبل أن يقرر كتابة سيرته الذاتية. يضاف إلى ذلك أن عناقيد من السير الذاتية تبرز من داخل دوائر اجتماعية معينة: من ذلك أن ابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٩) كتب ثلاث نبذ عن سيرته، وضمنها في كتب «الطبقات» التي وضعها؛ ثم جاء بعده تلامذته المباشرون، ومنهم السخاوي (ت ١٤٩٧) والسيوطي وكتبا سيراً ذاتية. ومن تلامذة السخاوي كتب كل من ابن ديبا (ت ١٥٣٧) وزرّوق (ت ١٤٩٣) سيرة ذاتية، كما أن عمل السيوطي نفسه ألهم سيرتَيْ ابن طولون والشعراني.

يرتبط أحد عناقيد السير الذاتية الوسيطة ببلاط صلاح الدين. فقد كتب عُمارة الحكمي اليمني (ت ١١٧٥) سيرة ذاتية، ذكرها لاحقاً عماد الدين الكاتب الأصفهاني (ت ١٢٠١)؛ أمّا كتاب عماد الدين، المعنون بـ «البرق الشامي»، والذي يروي قصة ولاية نور الدين وصلاح الدين مع الإحالة الدائمة إلى حياة الكاتب نفسه، فقد اعتبره

الكتاب اللاحقون، كالسيوطي، في منزلة ترجمة نفس.[٦] وإلى هذه الفترة، طبعاً، يرقى تاريخ الكتاب الشهير لأسامة ابن منقذ (ت ١١٨٨). وفي لحظة تواصل محيرة، وبينما كان عماد الدين الأصفهاني في زيارة للقاهرة، أنشد قصيدة عُمارة الحكمي بلسان ابن أسامة بن منقذ، فإذا بشعر كاتب سيرة ذاتية يلقى على كاتب سيرة ذاتية ثان بلسان ابن كاتب سيرة ذاتية ثالث. ومن أعضاء هذه الحلقة الموسعة الآخرين الذين كتبوا تراجم لأنفسهم، نجد ياقوت الحموي (ت ١٢٢٩)، وعبد اللطيف البغدادي (ت ١٢٣١)، وابن العديم (١٢٦٢)، وأبو شامة (ت ١٢٦٨).[٧]

الصورة العامة التي تنجلي عنها هذه الصلات الشخصية المتعددة والإحالات المتقاطعة هي أن هذا النوع الأدبي، أي فكرة كتابة ترجمة للنفس، كان مستقراً ومعروفاً منذ أواخر القرن الحادي عشر، على الأقل في العالم الناطق باللغة العربية.

ومع أن فكرة كتابة المرء وصفاً لحياته صارت شائعة في العصر الوسيط، غير أن ثمة شيئاً غير مألوف نوعاً ما في موقف بعض هؤلاء المؤلفين، ربما جازت تسميته «قلق السيرة الذاتية». فكثيرون من هؤلاء المؤلفين كانوا حريصين على تقديم تسويغ لكتابة نصوصهم، وسعوا أيضاً لدرء النقد المحتمل. وقد وجد هؤلاء المؤلفون أساساً قرآنياً لكتابة السيرة الذاتية في الآية الحادية عشرة من سورة الضحى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾. فهذه الآية التي ذكرت سابقاً في القرن الحادي عشر في كتاب «التبيان» لابن بلقين، يعاد ذكرها في سلسلة من السير الذاتية اللاحقة، وقد أصبحت، كما رأينا من قبل، عنوان سيرة السيوطي الذاتية، وتظهر كجزء من عنوان كتاب الشعراني أيضاً.

تتيح لنا مقدمة سيرة الشعراني الذاتية، «لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق»، أكبر مجموعة من الحجج المفصّلة في تسويغ كتابة السيرة الذاتية. ويُعتبر هذا الكتاب، الواقع في سبعمئة صفحة مطبوعة، أطول سيرة

(٦) عن عناصر السيرة الذاتية في البرق الشامي، أنظر:

Nasser Rabbat, «My Life with Salāh al-Dīn: The Memoirs of 'Imād al-Dīn al-Kātib al-Isfahānī,» *Edebiyât: Special Issue-Arabic Autobiography* N.S. 7, no. 2 (1997), pp. 267-287.

(٧) لمن رام تحليلاً لسيرة أبي شامة الذاتية، أنظر:

Joseph E. Lowry, «Time, Form and Self: The Autobiography of Abū Shāma,» *Edebiyât: Special Issue-Arabic Autobiography* N.S. 7, no. 2 (1997), pp. 313-325.

ذاتية عربية وصلت إلينا من الحقبة السابقة على العصر الحديث.[٨] يتناول الشعراني مسائل كالحقيقة التاريخية والمسائل الأخلاقية المتعلقة بكتابة سيرة ذاتية على قدر من التفصيل. فهو يرى أنه لمّا كان كاتب السيرة الذاتية يكتب عمّا يعرفه مباشرة، فإن النص أولى لذلك بالثقة من الترجمة المعتادة التي يكتبها غيره استناداً إلى نصوص أخرى أو روايات متناقلة شفهياً. وهو يتناول أيضاً مسائل الغرور والنفاق، لكنه يسوغ في نهاية المطاف كتابة نصوص كهذه بأنها امتثال للأمر القرآني بالتحدث عن نعم الله، كطريقة لتقديم الشكر لله، إضافة إلى الاقتداء بالأسلاف الصالحين. ونجد روايات مختلفة قليلاً لهذه الحجة وسواها من الحجج المماثلة في الفقرات الاستهلالية أو الختامية لكثير من السير الذاتية، وفي جملتها مثلاً سيرة ابن طولون الدمشقي، وسيرة ابن عجيبة، وسيرة العيدروس.

ولمّا كان من الممكن التثبت من الصلات التاريخية بين مختلف نصوص السير الذاتية استناداً إلى السير ذاتها، فالسؤال البيّن الذي يطرح هنا هو هل اقتدى كتّاب السير الذاتية في كتاباتهم بما تقدم من نصوص شبيهة؟ بعبارة أخرى: هل هناك تاريخ لهذا النوع الأدبي شكلياً؟ ومن المستغرب أن نصوص السير تتسم، من حيث الشكل والمضمون، بتنوع كبير جداً، ولا سيما إذا قوبلت بنصوص معاصرة كالتراجم والسير. فالظاهر أن هؤلاء المؤلفين قرأوا سيراً ذاتية أخرى، غير أنهم لم يحذوا حذوها في كتاباتهم. ففي قائمة الأسلاف التي يثبتها جلال الدين السيوطي، نجد نصوصاً لا تتجاوز بضع صفحات طولاً، ونصوصاً تستنفد كراساً أو أكثر، ونصوصاً تحتل القسم الأكبر من كتاب، ونصاً واحداً على الأقل، هو نص أبي حيان الأندلسي (ت ١٣٤٤)، يوصَف بأنه يقع في مجلد ضخم. ونص السيوطي، الممتد على مئتي صفحة مطبوعة، هو لذلك أطول من أي من النصوص التي يأتي إلى ذكرها، باستثناء ممكن هو نص أبي حيان الذي لم يتصل بنا، ولذا فهو لا يشبه أياً منها شبهاً وثيقاً من حيث تنظيم مادته.[٩] ومن المفارقات أن انعدام أي تشابه في الشكل هو، فيما يبدو، السمة البارزة لهذا النوع الأدبي. أو لربما كان الأولى بنا أن نقول إن فعل

---

(٨) Dwight F. Reynolds, «Shaykh 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's Sixteenth-Century Defense of Autobiography,» *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4, nos. 1-2 (1997-1998), pp. 122-137.

(٩) أنظر: Kristen E. Brustad, «Imposing Order: Reading the Conventions of Representation in the Autobiography of Jalâl al-Dîn al-Suyûtî,» *Edebiyât: Special Issue-Arabic Autobiography* N.S. 7, no. 2 (1997), pp. 327-344.

الكتابة عن الذات هو الذي يصل فيما بين هذه النصوص المتنوعة في أذهان مؤلفي العصر ما قبل الحديث، وليس سماتها الشكلية.

ويمكن تفسير هذا التناقض الظاهر تفسيراً جزئياً عبر اختلاف الغايات التي توخاها هؤلاء الكتّاب من وراء نصوصهم. فهم وإن اقتدى بعضهم ببعض في فعل الكتابة عن حياتهم، إلاّ إنهم إنما قاموا بذلك لدواع متباينة. فالترمذي (ت ٨٧٧) كتب لإثبات إمامته الدينية. وحنين بن إسحق (ت ٨٧٧) كتب ليبرئ ساحته من تهمة الهرطقة.[١٠] وابن حوشب (ت ٩١٤) كتب مساهمة في تاريخ الدعوة الإمامية. والرازي (ت ٩٢٥ أو ٩٣٥) كتب ليبرهن أنه عاش حقاً عيشة الفيلسوف كما عرفها سقراط. وكتب ابن بلقين ليدافع عن سمعة حكم عائلته على غرناطة. وكتب ابن سينا (ت ١٠٣٦) ليصف تطوره الفكري. وكتب ابن الهيثم (ت ١٠٣٩) ليصف بحثه عن الحقيقة مثلما فعل الغزالي (ت ١١١١). السموأل المغربي (ت ١١٧٤) كتب ليسوغ تحوله من اليهودية إلى الإسلام، كما كتب أنسلمو تورميدا (ت ١٤٣٢؟) ليسوغ تحوله من المسيحية إلى الإسلام. ابن الجوزي (ت ١٢٠١) كتب ليسدي النصيحة لولده الشاب. أمّا زرّوق (ت ١٤٩٣) واليوسي (ت ١٦٩١) وغيرهما من المؤلفين المتصوفة فكتبوا ليرشدوا المريدين لسلوك طريق التصوف. ومن الطبيعي أن يكتب بعض المؤرخين ومصنفي الطبقات عن أنفسهم مساهمة في التاريخ وفي علم الرجال، وأن يطلبوا نبذاً عن سير آخرين يعرفونهم ليدرجوهم في جملة أعمالهم، مثلما فعل ياقوت الحموي يوم طلب ذلك من ابن العديم.[١١]

التراجم وتراجم النفس

قد يجوز لنا أن نتساءل، إذا ما أخذنا النقطة الأخيرة في الاعتبار، هل تختلف تراجم النفس اختلافاً يذكر عن سواها من التراجم؟ لمّا كانت نصوص تراجم النفس تختلف بعضها عن بعض ذلك الاختلاف الشاسع، فمن الصعب إلى حد ما أن نقدم إجابة موحدة. لكن، نعم هناك فوارق مميزة تفرق معظم نصوص تراجم النفس ما قبل الحديثة عن التراجم الأُخرى. نجد مثالاً واضحاً لهذا الفارق في طريقة وصف

---

(١٠) أنظر: Michael Cooperson, «The Purported Autobiography of Hunayn Ibn Ishāq,» *Edebiyât*: Special Issue-Arabic Autobiography N.S. 7, no. 2 (1997), pp. 235-249.

(١١) Nuha N. Khoury, «The Autobiography of Ibn al-'Adīm as Told by Yāqūt al-Rūmī,» *Edebiyât: Special Issue-Arabic Autobiography* N.S. 7, no. 2 (1997), pp. 289-311.

تجارب من الصبا.

على الرغم من أن بعض كتّاب السير الذاتية لم يرغب في إدخال معلومات عن أيام صباه، فثمة بين الذين اختاروا ذلك موضوع مشترك يتكرر عندهم، وهو تجارب الصبا المحرجة.[١٢] من ذلك مثلاً ما يخبرنا به عبد اللطيف البغدادي من أنه لمّا أخذه والده أول يوم إلى الكتّاب لم يفهم شيئاً مما كان يقوله المعلم، وكان عليه أن يحصل على دروس خاصة من مساعد المعلم قبل أن يتمكن من الدراسة مع بقية التلامذة.[١٣] ويروي زرّوق طائفة من الطُرَف عن أوائل صباه، منها كيف أن جدته كانت تشجعه على الصلاة بوضع قطع من النقود تحت وسادته مكافأة، وكيف أنها علمته أن يشكر الله على القوت اليومي بحجب الطعام عنه وإخباره بأن لا طعام للأكل في البيت ثم، وبعد التضرع إلى الله ليقوتهما، كان الطعام يظهر بما يشبه المعجزة. كما يخبرنا اليوسي أنه كان يتحرّج من الاستئذان من الكتّاب لقضاء الحاجة إلى حد أنه كان يتغيّب عن الكتّاب كلياً. ولم يُجدِ فيه غضبُ والده ولا تأنيبه، ولم يقرر أن يواظب على الدراسة إلاّ عندما توفيت والدته فجأة، إذ بعد ذلك، وفي تحول كامل في طبعه، نذر نفسه لدروسه. ويخبرنا ابن حجر العسقلاني أنه أخفق في المرتين الأوليين لدراسة «صحيح» البخاري، ولم يفلح في امتلاك ناصيته، إلاّ في المرة الثالثة (وفي هذا سابقة لافتة لرواية طه حسين المشهورة في «الأيام» عن نسيان القرآن مرتين وعدم التوصل إلى حفظه إلاّ في المحاولة الثالثة). ويبدأ الترمذي قصة حياته بإخبارنا أنه لم يكن قد حفظ القرآن حتى سن السابعة والعشرين. ويروي لنا ابن عجيبة أنه كان يريق كثيراً من الماء عند الوضوء إذ كان صبياً، حتى إن والدته احتالت على إقناعه بأن يتوضأ بحصاة، وأنه لم يعرف إلاّ في وقت لاحق من حياته أن هذا لا يكون إلاّ على سفر أو عند الافتقار إلى الماء.

من الدلائل على وظيفة هذه الطُرَف أن المعايب الموصوفة فيها كثيراً ما تنطوي على الشيء الذي غدا المؤلف الراشد مشهوراً من أجله: فعبد اللطيف البغدادي

---

(١٢) Dwight F. Reynolds, «Childhood in One Thousand Years of Arabic Autobiography,» *Edebiyât: Special Issue-Arabic Autobiography* N.S. 7, no. 2 (1997), pp. 379-392.

(١٣) أنظر: Shawkat M. Toorawa, «Language and Male Homosocial Desire in the Autobiography of 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī,» *Edebiyât: Special Issue-Arabic Autobiography* N.S. 7, no. 2 (1997), pp. 251-265; Shawkat M. Toorawa, «The Educational Background of 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī,» *Muslim Education Quarterly* 13, no. 3 (1996), pp. 35-53.

أصبح عالماً وطبيباً ذائع الصيت، وززوق صار شيخاً من شيوخ الصوفية معروفاً بتقواه، وابن حجر العسقلاني بات أشهر علماء الحديث في عصره، وعلم طه حسين في شأن القرآن والأدب العربي عامة معروف أيضاً، وعلى ذلك فقس. في إمكاننا أن نفترض، من ناحية، أن هذه الأخبار التي ترد طبعاً في أوائل نص السيرة الذاتية، تظهر المؤلف في موقف التواضع (وإن لم يكن هذا الموقف حاضراً عندما يأتي وقت التكلم على إنجازات المؤلف الراشد). ومن ناحية أخرى، ولا سيما بالنسبة إلى المؤلفين الذين كتبوا عن حياتهم ليقدموا أنفسهم قدوة لمن يليهم من التلامذة والأتباع، فإن عثرات الصبا هذه قامت بالمهمة القيمة جداً، المتمثلة في البرهنة على أن المؤلف لم يكن كاملاً، خالياً من العيب منذ الولادة. فهو أيضاً كانت له مواطن ضعف، واعترضت سبيله عقبات توجب عليه أن يذللها ليصبح عالماً معروفاً أو شخصية دينية بارزة. وفي وسعنا نحن قرّاءه أن نتخذه أسوة حسنة، ما كان لنا أن نأتسي بها لو لم تظهر عليه أي من علامات الضعف البشري.

لكن، ربما كانت لهذه الأخبار وظيفة إضافية، هي المساعدة على إيجاد «صوت لترجمة الذات» ضمن حقل التراجم الأوسع. إن طُرَف الصبا المؤثرة هذه ما كان لها، في أرجح الظن، أن تظهر في ترجمة الرجل إجلالاً لقدره، حتى إن كانت معلومة لمن يترجم له. ولذا، فإن من شأن قراءة هذه الطُرَف في نص ترجمة الذات أن تعزز عند القارئ الشعور بأنه يقرأ سيرة ذاتية حقاً، لا رواية كتبت بصيغة الغائب عن حياة المترجم له.

السير الذاتية العربية في العصر ما قبل الحديث تحتوي، إجمالاً، على المعلومات نفسها الموجودة في التراجم. فالنص غالباً ما يحتوي على نسب المترجم له، وشرح لأصول العائلة، ووصف للكتب المدروسة والشيوخ الذين أخذ عنهم المؤلف، الرحلات والحج، المناصب الحكومية التي تقلدها، الكتب التي كتبها، وما إلى ذلك. ومع ذلك فإن كثيراً من هذه النصوص يتسم بنبرة شخصية أكثر، أو يشتمل على معلومات ذات طبيعة شخصية أكثر مما يحتويه معظم التراجم. طُرَف الصبا المذكورة أعلاه، مثال لهذه السمة. ويضمّن بعض الكتّاب سيرهم الذاتية لمحات عن حياتهم الخاصة عبر إشارات إلى زوجاتهم أو أولادهم، ومشاعرهم حيال مختلف تصاريف الحياة، ولا سيما تلك العلاقات بالأقارب أو الأساتذة، وحتى عدداً يسيراً من الطُرَف عن التجارب الجنسية. لكن من الواضح أن هذه التفصيلات كانت تضمَّن، أو تستبعد، وفقاً لذوق الكاتب؛ فالسيرة الذاتية العربية في العصر ما قبل

الحديث كنوع أدبي لم تكن تملي على الكاتب تضمين نصّه معلومات شخصية كهذه. أمّا التوازن بين حوادث العالم الخارجية، وحوادث حياة الكاتب الفردية، وحياة الكاتب الداخلية الفكرية، والتأملية، إلخ، فيختلف بين نص وآخر. غير أن ما من نص من هذه النصوص يُنذَر بالدرجة الأولى لتصوير الذات الداخلية «الخبيئة». وفعلاً، فمن الجائز لقائل أن يقول إن التصور الغربي الحديث لـ «ذات» منقسمة في أساسها إلى قسمين، خارجي وداخلي، خاص وعام، وأن هذين القسمين يوجدان في حال شبه مستمرة من التجاذب أو التصارع، لم يكن في أرجح الظن تصوراً يشارك فيه مؤلفونا هؤلاء.

لكن هل كانت ثمة وسائل يستعملها كتّاب السير الذاتية العربية في العصر ما قبل الحديث للإشارة إلى الحياة «الداخلية» غير التقنية الحديثة المتمثلة في التعبير عن المشاعر مباشرة باعتبارها أفكاراً أو كلاماً داخل الرواية؟ ثلاثة احتمالات على الأقل تنشأ عن تفحص هذه النصوص. ثمة أولاً، طبعاً، جميع النصوص الصوفية التي تركز تحديداً على وصف حياة داخلية روحية، مسلك منفصل، حرفياً، يكاد يكون وجوداً منفصلاً يوازي حوادث حياة المؤلف أحياناً، ويصطدم بها أحياناً أخرى. العنصر الثاني المتكرر هو تضمين السيرة سرداً للأحلام وتفسيرها. ومع أن الأحلام توجد يقيناً في كثير من أنواع الكتابات العربية الوسيطة، فإنه يبدو أن الأحلام كما ترد في تراجم النفس تقوم بدور متميز نوعاً ما. فالأحلام في الكتابات التاريخية إنما ترد من قبيل التنبؤات بالحوادث المستقبلية، وتعمل بمعنى ما عمل التسويغ لبعض الحوادث التي كان لا بد من وقوعها ولا مفر منها لذلك: يرى أحدهم حلماً في منامه ويفسر الحلم بأنه منبئ بانتصار في المعركة أو منذر بهزيمة، يذهب الأمير إلى المعركة، ثم تقارن النتائج بالحلم. أمّا في نصوص السير الذاتية فإن الأحلام تقوم أحياناً بدور مشابه، لكنها تعمل أيضاً كوسيلة يتوسلها الكاتب ليقول أشياء، ولا سيما عن نفسه، لا يستطيع قولها بسهولة بطريقة مُرضية. من ذلك أن كثيرين من كتّاب تراجم النفس الذين يعرّفون بأنفسهم باعتبارهم قادة فكريين أو روحيين، يروون أحلاماً رأوها أو رآها غيرهم، تعتبر مؤشرات إلى مكانة المؤلف، مثل «رأيت في المنام المؤلف يصلي إلى جانب النبي محمد صلى الله عليه وسلم في مسجد الأقصى بالقدس.» ويحتوي بعض هذه الأحلام على روايات مركبة فيها العديد من الرموز، لكن تضمينات الحلم واضحة تماماً للقارئ في معظم الأحوال. وفي عدد من الحالات تعمل الأحلام عمل مسوغات أساسية للأفعال التي يقدم عليها المؤلف: فيبين السموأل المغربي، مثلاً، أن

تحوله إلى الإسلام كان نتيجة رؤيا في المنام شاهد فيها النبي محمداً، كما أن أحمد السمناني (ت ١٣٣٦) ترك حياة البذخ في قصر السلطان أرغون ونذر نفسه للزهد والمساعي الروحية بعد سماعه «صوتاً مؤنباً» ورؤيا شاهد فيها الآخرة. أمّا الموضوع الأشيع في مجموعة السير الذاتية هذه، فهو الحلم المبشر بولادة المؤلف الوشيكة الذي يراه والداه.(١٤)

ومن العناصر اللافتة في وصف المؤلف لمشاعره الخاصة وأحواله العاطفية استعمال الشعر داخل النص في لحظات الحزن أو الفرح العظيمين. ومع أن التراجم تحتوي عادة على منتخبات من أشعار المترجم له في قسم خاص، فأنا أتكلم هنا على استعمال الشعر في سياق فقرات الإخبار من نص السيرة الذاتية. من ذلك أن أسامة ابن منقذ عندما كتب عن شيخوخته ووهن بدنه بعدما بلغ التسعين، يبدأ الكتابة نثراً ثم ينتقل إلى الشعر. وعندما يصف عبد اللطيف البغدادي وفاة صديق من أصدقاء العمر هو الشيخ أبو القاسم الشارعي، فإن آخر ما كان بينهما من حوار تم شعراً. وعندما يروي علي العاملي (ت ١٦٩٢) وفاة ابنه، يبدأ نثراً ثم يتحول إلى الشعر. ومن السهل أن يرى المرء في مشاهد التأثر العاطفي البالغ هذه الدور الذي يمكن أن يقوم به الشعر في الإفصاح عن المشاعر العميقة على نحو يلائم النص الأدبي.

إن عناصر السيرة الذاتية العربية الأربعة هذه - طُرف الصبا؛ رواية التجارب الروحية؛ رواية الأحلام وتعبيرها؛ استعمال الشعر في الإعراب عن اللحظات المؤثرة في حياة المؤلف - توفر كلها فكرة شخصية أكثر عن المؤلف مما يوجد عادة في التراجم العائدة إلى الحقبة نفسها.

الانتقال إلى السيرة الذاتية

جملة القول أنه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ظهرت ثلاثة ألوان من كتابة السير الذاتية بالعربية. الأول هو مجرد استمرار لترجمة النفس المعروفة في العصر الوسيط؛ إذ ظلت هذه النصوص تكتب حتى اليوم، ولا سيما ضمن الأطر الدينية. فتراجم النفس التي كتبها المشايخ عبد الحميد محمود،

(١٤) Dwight F. Reynolds, «Symbolic Narratives of Self: Dreams in Medieval Arabic Autobiography,» In *Defining Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, ed., Philip Kennedy. Studies in Arabic Language and Literature, Harrassowitz Verlag, vol. 7 (2005), pp. 259-284.

ومحمد متولي شعراوي، وعبد الحليم كشك، مثلاً، لا تكاد تختلف من نواحي كثيرة عن نظائرها المكتوبة قبل عدة قرون من الزمان.

غير أن النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان أيضاً فترة اختبار وابتكار عظيم في كثير من الأنواع الأدبية العربية. وقد بينت في موضع آخر أن هذه الفترة، وإن بدا عليها بعض علائم الأعراف الأدبية الغربية، تتسم فعلاً بأعمال عربية جديدة ومبتكرة ليست بأي شكل من الأشكال من قبيل تقليد النماذج الغربية.(١٥) ففي مجال كتابة السير الذاتية يتضح هذا في أعمال من أمثال «الساق على الساق في ما هو الفارياق» الذي وضعه أحمد فارس الشدياق، وهو خليط فريد خاص مركب من عشرات الأساليب والأنواع الأدبية المؤطرة في إطار سيرة ذاتية «وهمية»، يذكّر بعض عناصره بالأشكال العربية الكلاسيكية بينما يخرج العمل نفسه عن جميع القوالب تقريباً. وعلى الرغم من أن في العمل عدة مؤشرات إلى تأثير التغير الاجتماعي، كالنقاش المستمر بشأن دور الرجال والنساء في المجتمع، فهو ليس تقليداً بأي صورة من الصور، ولا هو مستلهم من الأشكال الأدبية الغربية. وبالمثل، فإن القسم المتعلق بالسيرة الذاتية من «الخطط التوفيقية» لعلي مبارك، تُلمَس فيه عدة عناصر من الحس الروائي الجديد، ولا سيما في الرواية المستفيضة لأيام الصبا. غير أن هذه السيرة الذاتية «الحديثة» مدونة في إطار نوع أدبي تقليدي جداً، لا بل وسيطي، هو «الخطط». وأنا أميل إلى تصنيف كتاب «الأيام» لطه حسين كاختبار لافت في الآداب العربية – يحافظ النص على صيغة الغائب المميزة للسير الذاتية الأقدم عهداً (كما أن وصفه لأيام الصبا يحتوي أيضاً على أصداء من نصوص أقدم منه). لكن طه حسين اعتمد، في الوقت نفسه، أهم عنصر أسلوبي قُيِّض له أن يسود كتابة قصص الحياة، أو السيرة الذاتية الحديثة: السيرة المتواصلة كمبدأ منظم أساسي. وحاصل القول أن الشكل الجديد من كتابة السير اعتمد تصور الحياة كـ «قصة»، تنتظم حول المنطق الداخلي للقصة، ولا تقسّم وتوزَّع على أبواب منمطة لأنواع الخبرات الحياتية. الصيغة المكتوبة للسيرة صارت أشبه بسرد روائي ينقسم إلى فصول، لا عملاً تاريخياً ينقسم إلى أبواب تتدرج فيها أصناف المعلومات.

تتغلغل جذور كتابة السير الذاتية العربية في كتابة التاريخ، في علم الرجال،

(١٥) «Poetry and Prose in 19th-and 20th Century Arabic Literature,» In *Prosimetrum: Cross-Cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*, eds., Joseph Harris, Karl Reichl and Jan Ziolkowski (Suffolk: Boydell & Brewer, 1997), pp. 277-294.

وجمع التراجم في كتب طبقات أو تواريخ. وعندما بدأ كتّاب السير الذاتية العربية يدرجون القصص ضمن أعمالهم، قاموا بذلك وبغيتهم القصوى هي دائماً كتابة التاريخ. أمّا في السيرة الذاتية العربية الحديثة فإن المؤلفين في معظمهم (لا كلهم) يكتبون أعمالاً روائية، وهم يصدرون في كتاباتهم تلك عن طيف واسع من الدواعي: التعبير عن «الذات الداخلية»، كعمل فني أدبي، وأحياناً لالتقاط صورة جماعة معينة في فترة معينة من التاريخ، أو كوسيلة لتذكر زمن ولّى، أو لجماعة ذهب بها الدهر إلى غير رجعة. وأنتم تسعون الآن لاستخراج التاريخ من هذه النصوص المتنوعة. وثمة شيء من سخرية الأقدار أن هؤلاء المؤلفين، الذين كتبوا لأنفسهم تراجم على امتداد أكثر من ألف عام، هؤلاء المغمورين في معظمهم، هم الذين يشاركونكم بوضوح الغاية نفسها، لأنهم كتبوا عن حياتهم، لـ «يعتمد عليها من أراد ذكرهم في تاريخ» - كما قال جلال الدين السيوطي.

الفصل الثاني

إشكالات الزمن التاريخي في قراءة المذكرات: مذكرات جمال الدين القاسمي ومشاهداته

وجيه كوثراني

الزمن التاريخي وإشكالاته

لم يكن مارك بلوخ (M. Bloch)، مؤسس مجلة «الحوليات» (*Les Annales*)، مع صديقه لوسيان فيفر (L. Febvre)، يحبذ التعريف الشائع للتاريخ بأنه «علم البحث في الماضي»، وكان يقترح تعريفاً آخر لعلم التاريخ هو «علم البشر في الزمان.»[1]

وينطلق محبذو هذا التعريف من اعتبارات عديدة، يمكن إجمالها بثلاثة لها علاقة حميمة باعتبار المذكرات مصدراً أساسياً من مصادر التأريخ.

الاعتبار الأول أن التاريخ يحمل بالدرجة الأولى الصفة البشرية. صحيح أن التاريخ يشمل أيضاً التاريخ الطبيعي، لكن هناك فارقاً بين الطبيعة والبشر. يقول بول فاين (P. Veyne) «إن الإنسان يفكّر ويختار (délibère) في حين أن الطبيعة لا تفعل هذا.» ثم إن التاريخ البشري يصبح بلا معنى إذا أغفلنا حقيقة أن للبشر أهدافاً وغايات ونهايات، وعليه فإن الوقائع التي يدرسها المؤرخ هي «وقائع معيشة» (Faits vécus) لا «وقائع علمية» يجري التعبير عنها بقوانين مجردة.[2]

ولمّا كانت المذكرات والسير واليوميات والمشاهدات تحمل بغزارة تلك الصفة البشرية، أي أنها تعبر بصورة مباشرة عن الوقائع المعيشة، وعما تختزنه هذه الأخيرة من خيارات وغايات ومشاعر وأحلام وآمال، فإنها تصبح، بهذا المعنى، نصوصاً مشبعة بالمعنى الإنساني. فهي تحمل جزءاً لا يستهان به من الأفكار والأهداف، وجزءاً كبيراً من النفسيات والأذهان.

الاعتبار الثاني أن ثمة علاقة تبادلية بالذهاب والإياب الدائمين بين الماضي

(١) Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Paris: Librairie Armand Colin, 1993), p. 81.

(٢) P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (Paris: Seuil, 1993), p. 159.

والحاضر. فلا الماضي يفسر الحاضر، كما أشاعت النظرة التاريخية التقليدية، ولا الحاضر يفسر الماضي، عبر اندماج الأزمنة وإسقاط بعضها على بعض، أو عبر القول إن التاريخ يعيد نفسه.

والمذكرات واليوميات والمشاهدات تعكس لحظة تقاطع واتصال بين الماضي والحاضر، يجري خلالها تأمل وتفكّر وكتابة عن وقائع معيشة. وهذه اللحظة هي حاضرُ مَنْ كَتَب، وماضي مَنْ سيكتب. وهذا الماضي هو المستقبل الذي من أجله، أو بداعيه، كُتبت المذكرات. لذا فإن الحركة الدائمة التي يسميها مارك بلوخ الذهاب والإياب الدائمين بين الماضي والحاضر هي التي تساعد على فهم الماضي والحاضر معاً، من خلال الاغتناء الدائم والمستمر بالمعلومة والمفهوم والطرائق.[٣]

الاعتبار الثالث ينبع من الصفة المستقبلية التي يتضمنها التعريف الذي انطلقنا منه. فكون التاريخ تاريخاً للبشر في الزمن، يُبرز في هذا المعطى البعد المستقبلي في الزمن التاريخي كبعد دائم الحضور في التأمل والتفكّر والكتابة. فالتاريخ ليس إحياء للماضي،[٤] كما دعا إلى ذلك بعض المدارس الوضعية، بل هو إعادة بناء وتصور بأسئلة حاضرة وخيارات وأدوات معرفية متجددة. ولمّا كانت الأدوات مفتوحة على المستقبل بمعنيين وإمكانين: اكتشاف وثائق جديدة وتطور مفاهيم جديدة في علم المعرفة، فإن إعادة بناء الماضي تبقى مهمة مفتوحة على المستقبل، وعلى أسئلته المعلقة أو المسكوت عنها أو اللامفكر فيها.

والمذكرات واليوميات (بما فيها المراسلات أيضاً) عندما تنقل حاضراً معيشاً، وعندما يتأمل أصحابها ويتوقعون مصائر معينة لجماعة أو دولة أو مجتمع أو مؤسسة، فإنها بذلك تترجم **حالاً متحركاً نحو مستقبل**، يمكن أن نقرأه بين السطور صراحة أو

(٣) حركة الذهاب والإياب بين الماضي والحاضر التي يتحدث عنها مارك بلوخ كجهد معرفي، لا تعني أن نتحدث عن الماضي بـ «مفردات الحاضر»، وبهذا المعنى يشير ميشيل فوكو، عندما يؤرخ لولادة السجن، إلى «أن التأريخ لتاريخ الحاضر» لا يعني أبداً التأريخ لمؤسسة السجن الحديث بـ «مفردات الحاضر».

(٤) يقول الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (P. Ricoeur): «التاريخ ليس تاريخاً إلاّ بالقدر الذي لا يؤدي إلى خطاب مطلق (Discours absolu) ولا إلى فرادة مطلقة (Singularité absolue)، إنه تاريخ بالقدر الذي يبقى فيه المعنى غامضاً ومختلطاً (. . .) التاريخ يطمح إلى أن يكون موضوعياً، ويبدو أنه لا يمكنه ذلك: يريد أن يحيي من جديد (Revivre)، لكنه لا يستطيع إلاّ إعادة البناء (Reconstruire)؛ يريد أن يجعل من الأشياء معاصرة، لكنه لا بد من أن يأخذ مسافة تجاه العمق والبعد التاريخي.» نقلاً عن:
J. Le Goff, *Histoire et mémoire* (Paris: Gallimard, 1988), p. 185.

ضمناً. ويمكن أن نعطي مثالاً لهذه القراءة، قراءتي لمراسلات شكيب أرسلان ورشيد رضا في كتاب: «السيد رشيد رضا، أو إخاء أربعين سنة» (دار الكتاب المصرية، ١٩٣٧)، إذ يجري تبادل آراء وأفكار تتعلق بمصير الدولة العثمانية ومستقبلها في «الحظة، كانت تنعت بالمصيرية»،(٥) وكانت تتصارع فيها الأفكار والمشاريع تصارعاً يصعب التنبؤ فيها بالاحتمالات التاريخية المتوقعة. لكن الذي حدث من شأنه توضيح مسار الاحتمال الذي وقع فعلاً.

هذا على أن العلاقة بين الأزمنة الثلاثة تظل علاقة ملتبسة. وهذا الالتباس قد يؤدي إلى أشكال من التداخل في الصورة التي يقدمها المؤرخ عند تمفصل الأزمنة الثلاثة في لحظة من لحظات التاريخ، هي لحظة التعبير والكتابة عن هذه الصورة. فقد تحمل الصورة التاريخية، بسبب وطأة الأحداث (أي إعادة بناء الماضي في مشهد أو محاولة تركيب الحاضر في يوميات أو مذكرات أو مشاهدات أو مراسلات، إلخ)، خلطاً للأزمنة، أي إسقاط زمن على زمن (anachronisme)، كإسقاط زمن الحروب الصليبية على زمن الحروب الكولونيالية أو الإمبريالية أو حروب العولمة اليوم، أو تمثيل هذه بتلك كما يجري اليوم في الخطابات الأيديولوجية التعبوية، بل أيضاً في بعض كتب التاريخ والمذكرات.(٦)

هذا التمفصل يسميه لوسيان فيفر «الوظيفة الاجتماعية للماضي» أي للتاريخ، إذ إن الحاضر هو الذي يطرح أسئلته على الماضي، فوفقاً لحاجات الحياة يسائل التاريخ الموت. إنه إذاً، وكما يسميه مؤرخو مدرسة الحوليات، «التاريخ - المسألة» (L'Histoire-problème) وليس فقط «التاريخ الحدث» (Histoire-événementielle).(٧)

---

(٥) قارن من أجل التوسع في هذه الفكرة: وجيه كوثراني، «الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا» (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦).

(٦) كثيرة هي الأمثلة التي تجد فيها هذا الاستذكار للحروب الصليبية لسحب ذاكرتها على حروب معاصرة. ساطع الحصري في «يوم ميسلون» يستذكر هذه الحروب، فيجعل لأطماع فرنسا في سورية جذوراً في الحروب الصليبية. أنظر: ساطع الحصري، «يوم ميسلون» (بيروت: دار الاتحاد، لات.)، ص ٢٥.

ولا عبرة، في المقابل، أو تبريراً لما تردد على ألسنة الجنرالات الذين قادوا الحملة العسكرية على دمشق عندما يستعيدون ذكر الحروب الصليبية كمشاعر «ثأر» أو كذاكرة أسطورية، فهذا لا يعني تطابق الأزمنة التاريخية. كقولة الجنرال غورو على قبر صلاح الدين: «ها قد عدنا يا صلاح الدين»، أو تذكر الجنرال غوابه أحد فرسان عائلته الذي اعتقل في دمشق في أثناء الحروب الصليبية. راجع أيضاً: الحصري، المصدر نفسه، ص ٣٦٧ - ٣٦٨.

(٧) أنظر للتوسع: Veyne, op. cit.

وما دمنا في معرض الحديث عن «الوظيفة الاجتماعية» للتاريخ، أو عن «التاريخ - المسألة»، فإن مسألتين منهجيتين تطرحان هنا:

أ - مسألة اختلاف وتائر السرعة في حركة التاريخ، أي في الزمن التاريخي.

ب - مسألة موقع المذكرات في سياقات اختلاف السرعة بين مستويات الزمن التاريخي.

كان فرنان بروديل (F. Braudel) رأى في جداله مع الإثنولوجيين والأنثروبولوجيين من المدرسة البنيوية التي كانت تشدد على طابع الثبات في البنى العقلية والثقافية والاجتماعية، وتأخذ على المؤرخين غرقهم في النظرة التاريخانية،[8] أن الزمن التاريخي لا يسير على وتيرة واحدة وبسرعة واحدة، وإنما ثمة «سرعات» متباينة في مساراته:

- فثمة ثبات أو شبه ثبات في الزمن الجغرافي،
- وثمة شبه ثبات وتغير بطيء وبطيء جداً، في الزمن الاجتماعي - الثقافي - الحضاري (في البنى الاجتماعية والعقلية)،
- وثمة تغير سريع في الزمن الحدثي - السياسي،

فأين تقع نصوص المذكرات واليوميات والمشاهدات والسير و«معارفها» في هذا النظام المركب وغير المرئي من مستويات الزمن التاريخي، أي بتعبير آخر نظام العلاقة بين الثابت والمتغير؟

صحيح أن المذكرات تكون كُتبت في لحظة تمفصل الأزمنة الثلاثة، أي لحظة الحاضر الجامع بين الماضي والمستقبل، لكنها أيضاً، ومن منظور اختلاف السرعة في مستويات الزمن التاريخي، تعبّر في لحظة الكتابة عن موضوعات شتى وحقول تاريخية عديدة. وهذه الأخيرة قد تنتمي إلى زمن ثابت أو شبه ثابت، إذا تناولت بالوصف مشاهد جغرافية وبيئية. وقد يلحظ القارئ هنا تغيراً في طبيعة الأرض والتضاريس وأنماط الزراعة بسبب عوامل طبيعية، أو بسبب تدخل بشري، تقني أو اقتصادي أو عمراني، فيمكن قياس مدى هذا التغير بالمقارنة بمشاهد سابقة، فتتبين للمؤرخ الذي يؤرخ للمدد الطويلة مدى السرعة أو البطء أو الثبات في مسار العلاقة بين الأرض والإنسان (مثال ذلك التأريخ لزراعة التوت في جبل لبنان، أو التأريخ لاستصلاح الأراضي والبستنة في الجنوب اللبناني).

---

(٨) Guy Bourdé et H. Martin, *Les écoles historiques* (Paris: Seuil, 1997).

على أن المذكرات واليوميات والمشاهدات تتضمن، في معظمها، مشاهد اجتماعية وثقافية وسياسية وحدثية. فهي من هذه الناحية تنتظم في المستويين الأخيرين من الزمن التاريخي: الزمن الاجتماعي - الثقافي - الحضاري، والزمن الحدثي - السياسي.

على أن قيمة المعرفة التاريخية التي تتضمنها المذكرات تظل رهناً بمدى قدرة المؤرخ على النقد والاستقراء والاستنتاج. وكل هذا مرتبط بوعي تاريخي وثقافة تاريخية ومفاهيم تختلف من مؤرخ إلى آخر، ولا سيما إذا هيمنت الأيديولوجيات على الكتابة التاريخية.

لذا قد تبقى الأيديولوجيا السياسية حاضرة، أو مستدخلة، في ذاك الاستقراء للمذكرات. ومثال ذلك قراءة المؤرخين القوميين لمذكرات رجالات الحركة العربية في أوائل القرن العشرين. فمن يتابع الأعمال التي تناولت هذه المذكرات تحقيقاً، أو درساً، أو استشهاداً، يلاحظ أن معظم هذه الأعمال غرق في جاذبية الخطاب القومي الذي أملته مرحلة لها حيثياتها في مسار الانتقال والتحول من اجتماع الدولة السلطانية إلى اجتماع الدولة الوطنية (الحديثة) في التاريخ العربي الإسلامي.[9] فتصبح الحيثيات أبدية تضرب في عمق التاريخ، قديمة ووسيطة وحديثة. وتتجلى في وعي المؤرخين - على اختلاف أيديولوجياتهم القومية - ذاكرة جماعية يجري تركيبها وتفصيلها على مشروع سياسي «جاهز» أو مستقبلي،[10] قد يكون «أمة عربية»، أو «أمة سورية»، أو أي نطاق آخر لأمة، يجري تمثلها في جغرافية بشرية ويستعان بالتاريخ على تبريرها. وتشكل المذكرات في هذه القراءة القومية مرآة عاكسة لزمن قومي واحد يجري تمديده على أزمنة أُخرى، فيُحسب العصر الأموي مثلاً عصراً قومياً عربياً، في حين يُحسب العصر العثماني «عصراً استعمارياً»..

بل إن وطأة العقود الأخيرة من عمر الدولة العثمانية قد تُسحب في الذاكرة على تاريخ قرون ستة. هذا في حين أن قراءة أُخرى لنصوص مذكرات رجالات الحركة العربية والإصلاح قد تكون مفيدة على مستوى المعرفة التاريخية إذا أخذت بعين الاعتبار المفهومين السابقين اللذين أشرت إليهما:

---

(٩) سبق أن عالجت جانباً من هذا الموضوع في: وجيه كوثراني، «مشروع النهوض العربي، أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني» (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥).

(١٠) بشأن نموذج لهذا التفكير، أنظر: عبد العزيز الدوري، «التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

- مفهوم تمايز الأزمنة وعدم خلطها في الوعي التاريخي،
- ومفهوم اختلاف وتائر السرعة بين الثبات والتغير في حركة التاريخ.

لذا فإن المذكرات التي تُستخدم، في غالب الأحيان، مصدراً للتأريخ لمعالم النهضة والإصلاح والحركة العربية الأولى في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، تحمل أبعاداً زمنية مختلفة، على المؤرخ أن يفككها وإن حملت النصوص في الظاهر خلطاً للأزمنة وإسقاط زمن على زمن. كما أنها تحمل عناصر ثبات بفعل بنى وخلفيات ثقافية معينة، وتحمل أيضاً عناصر تغير بفعل التحول والانعطاف في المشاريع الاستراتيجية التي تجتاح المنطقة وتفاجئ العقول والنفوس.

في ضوء هذه الملاحظات المنهجية يمكن قراءة تحولات رشيد رضا - على سبيل المثال - من اتحادي عثماني (مناصر لحزب الاتحاد والترقي زمن الدستور) إلى عروبي (شريفي) زمن الثورة العربية، إلى مناصر لفيصل في سورية، إلى مناصر للمشروع الوهابي زمن نهضة ابن سعود في نجد. وعلى الرغم من هذا التغير يمكن قراءة «الثابت» الثقافي في فكر رشيد رضا والمتجسِّد في ثقافته الفقهية الباحثة عن مشروع دولة في «دار الإسلام». هذا الثابت «تعبر عنه مراسلاته لشكيب أرسلان» عندما تثير انتباهه انتفاضة مصطفى كمال (أتاتورك) في الأناضول، فيكتب إلى صديقه أرسلان مرشحاً مصطفى كمال لاحتلال منصب «خليفة المسلمين»، وبمعزل عن الإمكان التاريخي لذلك المشروع.(١١)

وفي ضوء هذا أيضاً يمكن قراءة تحول ساطع الحصري من مثقف قومي عثماني إلى مثقف قومي يجري حيث يتجلى الثابت في الثقافة القومية والفكر القومي والمتغير في هندسة هذه الثقافة على وضع عربي ومشروع سياسي عربي بسبب تغيرات في الجغرافية السياسية للدولة العثمانية.(١٢)

على أن اختيارنا في هذه الورقة وقع على مذكرات عالم ديني إصلاحي دمشقي هو جمال الدين القاسمي، لتكون حقلاً نتأمل فيه لحظات التقاطع بين الماضي والحاضر؛ بين الماضي الذي يسحب نفسه في بنى ثقافية مقاومة لأي إصلاح أو

---

(١١) راجع مراسلات رشيد رضا مع شكيب أرسلان في هذا الموضوع، في: شكيب أرسلان، «السيد رشيد رضا: إخاء أربعين سنة» (دمشق: مطبعة ابن زيدون، ١٩٣٧)، ص ٣١٤ - ٣٢٠. وقد عرضنا للموضوع في: كوثراني، «الدولة والخلافة...»، مصدر سبق ذكره.

(١٢) قارن بـ: وليام ليفلاند، وساطع الحصري، «من الفكرة العثمانية إلى العروبة»، ترجمة فكتور سحاب (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٣).

تغيير، وبين حاضر يتجلى في إرادات تغييرية مستشرفة للمستقبل، لكن أيضاً مستعينة ببعض لحظات الماضي وإنجازاته.

جمال الدين القاسمي في مذكراته(١٣)

عديدة هي المعارف والمعلومات المفردة التي تستوقف المرء في مذكرات جمال الدين القاسمي، والتي لها علاقة بموضوعات النهضة العربية والإسلامية عامة، وبقضايا الإصلاح الديني والسياسي والموقف من الدستور العثماني على وجه أكثر تحديداً. غير أن إشكالية البحث التاريخي المطروحة، والفروض التي تستدعيها، هي التي تعيّن أولاً حقل الاختيار ثم حقل الاستثمار المعرفي للمعلومة، أو الخبر المتضمَّن في سرد المذكرات أو المشاهدات.

ففي حقل البحث في تاريخية الأفكار في المجتمعات الإسلامية، تحتل مقولة الاجتهاد حيزاً محورياً في البحث والمساءلة والتساؤل عما يسمى إقفاله وكيف؟ فتحه وكيف؟ طبيعة علاقته بالسلطة؟

في قراءتي مذكرات جمال الدين القاسمي، وهو عالم إصلاحي من مدرسة محمد عبده، توقفت عند ثلاثة معطيات يحملها سرد جمال الدين لسيرته:

أولاً: المعطى التاريخي الذي يكشفه خبر «حادثة المجتهدين» في سنة ١٨٩٥، ومضمونه أن الاجتهاد تهمة خطرة يعاقب عليها القانون والشريعة. وكاد جمال الدين يمر بهذه المحنة لمجرد قراءته كتب الحديث من دون كتب الأحكام مع رفاق له في دمشق.

ثانياً: معنى ودلالات أن يمارس جمال الدين الاجتهاد بعد إعلان الدستور في سنة ١٩٠٨، للدفاع عن الدستور وشرعنته كفرع من فروع الفقه (معنى العلاقة بين الماضي والحاضر).

ثالثاً: دلالات حادثة التهجم على رشيد رضا بمناسبة إلقاء دروسه في الجامع الأموي.

ونلاحظ أن أبرز دلالات هذه المعطيات هي أن التغير أو التغيير في الأفكار في اتجاه وعي حال الاستبداد وإدراك أن مفاعيل الدستور (أي رقابة الأمة) يمكن أن تحد

---

(١٣) جمال الدين القاسمي (١٨٦٦ - ١٩١٤)، مذكرات ويوميات جمعها وعلق عليها ابنه ظافر القاسمي بعنوان: «جمال الدين القاسمي» (دمشق: منشورات مكتبة أطلس، ١٩٦٥).

من مساوئه، لم يلامس (أي التغيير) إلاّ أفراداً ونخباً قليلة في المجتمع. أمّا حال المجتمع الدمشقي، الذي يصفه جمال الدين، فكان يعج بمن كان يسميهم «الحشوية»، أو علماء السوء، أو «المتمشيخين». وكان خلفهم «عوام» تحركهم شعارات التعصب الديني المناوئة لأي خطاب إصلاحي، أو بالأحرى لأي خطوة تغيير أو تجديد أو قراءة مختلفة عن المألوف للنص الديني. فمثل هذا يعتبر «اجتهاداً» ممنوعاً، أو «بدعة» مؤدية إلى كفر.

هذه الأحداث التي يرويها جمال الدين القاسمي في مذكراته يمكن قراءتها كتعبير عن نمط من الثقافة الأهلية شبه «الثابتة» التي اخترقت الأزمنة الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، بل التي دخلت فيما يمكن أن نسميه «الزمن العربي البطيء»، أو الشديد البطء الذي نعيشه اليوم.

بين الأخبار الثلاثة، التي أوردناها، حال اتصال. وحال الاتصال هذا لا يمكن رؤيته إلاّ عبر التأريخ للمدى الطويل، أي لتاريخ الأفكار والثقافة وأنماط التفكير في التاريخ الإسلامي. فالكلام على منع الاجتهاد وملاحقة أصحابه أو المتهمين به، هو جزء من حال ما آلت إليه ثقافة الاجتماع السلطاني، أو العصباني، في التاريخ الإسلامي. وكانت مفردات هذه الثقافة قد دخلت منذ زمن بعيد في الخطاب الفقهي (عند أبو الحسن الماوردي على سبيل المثال)، وفي جميع أدبيات مرايا الأمراء ونصائح الملوك، وذلك عندما استدخلت تلك النصوص عهد أردشير الذي يرى في أن «الدين أسس الملك والرياسة.»[14] كما أن مفردات هذه الثقافة كانت أضحت في نصوص ابن خلدون قوانين وخصائص لآلية عمل الدولة، ولا سيما عندما يتحدث ابن خلدون عن «قانون» (استقواء العصبية بالدين).[15]

لذلك فإن لجوء السلطان القديم «أو المتأخر» إلى منع الاجتهاد ما هو في حقيقة الأمر إلاّ من قبيل احتكار السلطان للاجتهاد عبر فقهائه. والملاحظ أن هذا الاحتكار السلطاني للاجتهاد، أي «لتمرير أحكامه وتدابيره عبر فتاوى الفقهاء»، لم يكن مقصوراً على السلطان عبد الحميد أو السلاطين العثمانيين. فمنذ أن طُوّع الدين

(١٤) أنظر: كمال عبد اللطيف، «في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية» (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩).

(١٥) راجع توسيعاً لهذا الجانب في: وجيه كوثراني، «هويات فائضة.. مواطنة منقوصة في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربياً» (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ١٠٧ - ١٣٤.

للأحكام السلطانية والسياسات الوضعية تحت عنوان الاجتهاد والإفتاء أمسى أمر الاجتهاد أمراً سلطانياً، أي ضرورة تبريرية مباحة للحكم ومحظورة على المجتمع، خوفاً من تكوّن «رياسات مستترات» على حد ما ورد في نص أردشير، أي «معارضة سرية» بلغة اليوم.

وهكذا، فعندما يتحدث جمال الدين القاسمي عن حادثة سنة ١٨٩٥، حين أُلقي القبض على مجموعة من العلماء وطلاب العلم الديني في دمشق، إذ تداعى هؤلاء إلى قراءة كتاب «كشف الغمة عن الأمة» للشيخ الشعراوي، وهو كتاب حديث، فإنما يكشف عن الهواجس الأمنية التي تحرك المفتي والقاضي الرسمي حيال ما يمكن أن ينتج في العقول وفي النفوس، عندما تُقرأ أحاديث الرسول، بصورة مستقلة، وحيال ما يمكن أن تستثيره القراءة الحرة من تفسيرات وتأويلات قد تكون مخالفة للأحكام الفقهية المتبناة من الهيئة الحاكمة. ومن هنا نصيحة المفتي لعلماء دمشق، وبعد أن تدخل أعيان دمشق للعفو عن المتهمين، ونصها كما يورده جمال الدين القاسمي: «ما لكم ولقراءة الحديث؟ يلزم قراءة الكتب الفقهية والحجر على قراءة الكتب الحديثية والتفسيرية.»[١٦]

هذا وفي سنة ١٩٠٨، وقبل أشهر من إعلان الدستور، تُفتّش مكتبة القاسمي في داره وفي جامع السنانية (١١ آذار/مارس ١٩٠٨) ويُضبط بعض الكتب التي أثارت عناوينها لدى زبانية السلطة شبهة الاجتهاد أو التفكير الحر.[١٧]

هذا الخبر، وعلى الرغم من تواضع دلالاته الحدثية والسياسية، فإنما يستبطن دلالات أوسع عن طبيعة الثقافة السياسية السائدة على مدى طويل من التاريخ الإسلامي، والتي يمكن تلخيصها بالمعطى التاريخي التالي: قدرة الدولة السلطانية على أن تجعل من الدين ثقافة رافعة للسلطان وحامية لها، لكن أيضاً مهددة له بالسلاح نفسه. لذا كان الاجتهاد حقلاً مخصصاً لفقهاء السلاطين وحدهم ومحظوراً على غيرهم من فقهاء المجتمع. حتى القراءة واقتناء الكتب أضحيا مراقبين لأنهما قد

---

(١٦) في مذكرات جمال الدين القاسمي سرد موسع لهذه الحادثة، حيث نقرأ أسماء العلماء الذين اعتقلوا مع جمال الدين بتهمة الاجتهاد، وهم: الشيخ عبد الرزاق البيطار، والشيخ سليم سمارة، والشيخ بدر الدين المغربي، والشيخ توفيق أفندي الأيوبي، والشيخ أمين السفرجلاني، والشيخ سعيد الفرا، والشيخ مصطفى الحلاق. أنظر: «جمال الدين القاسمي»، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨ - ٦٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

يؤديان إلى تفكير مستقل.

هذه الآلية المنهجية من التفكير سحبت نفسها على مجال الإصلاح أيضاً. فعندما كان على الحكم الدستوري الجديد أن يُروِّج الدستور ويقنع الناس به، كان على العلماء الإصلاحيين أن يدافعوا عن الدستور بالفقه، بل أن يُدخلوا النص الدستوري في الثقافة الفقهية نفسها. وكان هذا ما عبّر عنه جمال الدين القاسمي عندما سئل عن موقفه من الدستور بصيغة «ما منزلة القانون من الدين؟» والذي تضمنته خطبة كتبها هو وألقاها أخوه قاسم، في حفل أقيم من أجل الاحتفاء بالدستور في دمشق، ومما جاء فيها:

«كان سألني بعض أصحابي ممن لا أُنسَ له إلاّ بالفقه، ولا مساس له بالقوانين وموضوعاتها، عن منزلة القانون من الفقه، ومداه عند العلماء، فأجبته: بأن القانون والنظام والدستور، وما شئت فقل، يشبه الفروع المدونة في كتب الفقه، التي مأخذها الاجتهاد والاستنباط من الأصول الأربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والقياس.»

ويعلق جمال الدين على موقفه في المذكرات:

«وبالجملة فعلماؤنا وفقهاؤنا وأئمة الأصول من السلف الصالح رضي الله عنهم، سبقوا كل واضع قانون ونظام إلى اعتبار رعاية المصالح التي لا قوام للأمة إلاّ بها. إنما ذكرت ذلك وكررته ليخف أمر القانون على من لم يسمع به، ويظنه أمراً نكراً، وما هو إلاّ فروع وسائل، قال بمثلها من تقدمنا من الفقهاء.»[١٨]

إذاً، أن تكون المصلحة قاعدة للاجتهاد والإفتاء، رأي قال به فقهاء قدامى أبرزهم الطوفي والشاطبي. لكن المسألة اليوم وقد أضحت تتعلق بالدستور ومفاعيله، أي بنصوص تدعو إلى اعتماد صيغة المواطنة بديلاً من الرعية، وإلى المساواة بين المواطنين وصون الحريات، والتمثيل البرلماني، وفصل السلطات، أي أضحت تتعلق بحدث سياسي واجتماعي وثقافي تغييري، أي بانقلاب من شأنه أن يغير في الزمن الثقافي البطيء الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، وضمنها المجتمع الدمشقي، فتلك لحظة تاريخية تصادمت فيها مصالح فئات وطبقات كانت أضحت منذ زمن طويل من تاريخ الدولة السلطانية ومجتمعاتها (منذ نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي والمماليك والعثمانيين...)، جزءاً من طبقة طفيلية تعيش على ما يدره نظام الالتزام المتقهقر وإدارات الأوقاف المنخورة بالفساد، وأعطيات الدولة من أجل تأمين الولاء،

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.

أي على «نظام استتباع» بتوسط بين الزعامات التقليدية ذات النفوذ في إدارات الدولة وعساكرها، وبين العامة المستلبة بطقوس وشعائر ومعتقدات وغرائز، وفي ظل جهل مطبق وأمية سائدة.

الخبر الذي يحدثنا عنه جمال الدين القاسمي في هذا السياق، أي عبر هذا الزمن الطويل، هو خبر التهجم على السيد رشيد رضا - حين زيارة هذا الأخير دمشق وإلقائه درساً في الفقه والإصلاح وأهمية الدستور - من مشايخ معممين، وعامة، رأوا في أفكار رشيد رضا عن الإصلاح الديني وفي موضوع النهي عن التقليد، أفكاراً تخرج عن الدين، وتوصف بالكفر وتلزم بقتله.

وكان هذا التهييج مقدمة لفتنة كما يقول شهود عيان، لم تهدأ إلاّ بسفر السيد رشيد رضا في اليوم الثاني، إذ يشير جمال الدين إلى ذلك بقوله: «ثم زار السيد رشيد عبد الله بك المؤيد، وأشار عليه بالسفر حالاً طفئاً للفتنة، فبلغني أنه سافر صباحاً، فلا حول ولا قوة إلاّ بالله.»[19]

لعل من الدلالة استعادة نص جمال الدين حين يصف حال العامة عندما سمعوا بخبر اعتقال شيخهم (مثير الفتنة):

«ثم بعد التراويح نادى في الجامع الأموي الحشوية من المتعممين، ونادوا بالمصلين بذهاب الدين، وصاروا يندبون ويبكون ويصرخون، ويحرضونهم على أن يتجمعوا للذهاب إلى دار الحكومة، فذهبوا بهم، وتبعهم من لا يحصى. والليلة ليلة الوقفة وناهيك بالأسواق وازدحامها، فذهب الفوج إلى سراي الحكومة، وطلبوا الإفراج عن (...) فقيل لهم، أنه أفرج عنه فلم يصدقوا، وهم يصطرخون ويصفقون، إلى أن استحضر لهم من دار الأمير علي باشا، فلما رأوه صفقوا وأركبوه العربة، وكانوا يصرخون بشتم السيد رشيد، ويلزوم قتله.»[20]

هذا ويشعر القاسمي بخيبة أمل وبكثير من الإحباط والحزن، لأن ذيول «الحادثة» سحبت نفسها على أصدقاء السيد رشيد، وبينهم جمال الدين. فتفيد مذكراته أنه «اعتزل المسجد الجامع غداة الحادثة، فلم يؤم الناس ولم يقرأ الدرس العام..» ويعبّر عن حاله النفسي بالبوح برؤيا «ينتظر فيها فرجاً»، وذلك، كما يقول، «لأني وإخوتي من يوم قصة الشيخ رشيد رضا في ٢٩ شعبان [٣٠ تشرين الأول/

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٤٩. والملاحظ أن محقق المذكرات يحذف اسم مثير الفتنة من النص المنشور، بقوله: «آثرنا إغفال الأسماء، فليس في نشرها فائدة»، ص ٤٤٨.

أكتوبر ١٩٠٨] إلى هذا اليوم، في ضيق صدر وغم وملازمة البيت، لتألُّب أهل البلد علينا ورمينا بأن أخي عيداً كان سبب الهياج...» إنها نوع من محنة، فقيه أو مثقف إصلاحي مراهن على حدث كبير - هو الدستور - يُجبَه لا بصعوبات تطبيقه فحسب، في مجتمع تسوده ثقافة الجهل والتعصب ومعاداة كل جديد، بل أيضاً وبعد قليل من الزمن بتجاهل نصوصه من جانب مدعيه وحامليه في نصاب السلطة (أي من جانب الحزب التركي الحاكم - حزب الاتحاد والترقي).

ولعل ما كان يؤاسيه، ويهدئ كربه، انسحاب موقت من معركة خاسرة، فيهزأ من موقف الفقهاء، الكثر المعادين للدستور، ويجد في قصيدة عادل أرسلان التهكمية، التي نظمها هذا الأخير بمناسبة الحادثة المذكورة، نوعاً من الثأر النفسي، فيدونها في مذكراته مستأنساً بهجائها المعممين الذين يسمون أنفسهم «فقهاء».[٢١]

على أن هذا الانسحاب النفسي لم يكن ليغرقه في اللامبالاة بقضايا مجتمعه؛ فهمّ التقدم والنهوض والمقارنة بأوروبا كان يعاش في يومياته. وعلى الرغم من أنه لم يزر أوروبا فإنه عبر اطلاعه على ما كتبه عنها أحمد فارس الشدياق في «كشف المخبا عن فنون أوروبا»، وعبر زيارته للجامعة الأميركية في بيروت (برفقة عبد الرحمن شهبندر) وزيارته كذلك للجامعة اليسوعية ولدير تعنايل في البقاع والذي قامت بتأهيله شركة فرنسية، فإنه يسجل في مذكراته إعجابه بالمدنية الغربية، ولا سيما في مجال طلب العلم، وبذل العمل والجهد من أجل الكسب وإنماء الأرض والمال.

كان قد كتب في إثر زيارته دير تعنايل في سنة ١٩٠٧ بعد أن لاحظ مدى الإتقان في زراعة أرضه وتثميرها: «قابلت بين اعتناء الجماعة الأجانب فيما يثمّر لهم أموالهم ويحسّن لهم دنياهم، وبين ما عليه جماعتنا من التأخر، فرأيت الفرق ما بين الثريا والثرى. أُخبرت أن أرض هذا البستان تغلّ في الشهر ما لا تغلّه بقية قريته في جواره بسنة.»[٢٢]

---

(٢١) من أبيات هذه القصيدة المدونة في المصدر نفسه:

حزب التفهقر ما لعينك دامية	تبكي أسى وعن الهدى متعاميه
ما بالكم والأمر فوضى بينكم	غضباً على الدستور ناراً حاميه
يا أيها الفقهاء أول من درى	أن البطاطا شرح متن الباميه
فكلوا المحاشي والمواشي جملة	تهتز من فوق بفول ناميه
أظننتم الدستور حرم أكلها	لا والذي خلق العقول الساميه
كذبت درويناً، فحين بلوتكم	صدقته وكففت عنه ملاميه

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

كلمة عن كتاب «قاموس الصناعات الشامية»[٢٣]

هل ثمة علاقة بين هذا الهمّ النهضوي من جهة وبين العمل الميداني الاجتماعي الذي استكمل به العملَ والده محمد سعيد القاسمي من جهة أُخرى؟ كان هذا الأخير قد شرع منذ سنة ١٨٩٣ في تسجيل الحرف والصناعات المعروفة في دمشق، بناء على اقتراح ولده جمال الدين، متبعاً حروف الهجاء ومسجلاً تفصيلات الحرفة ووظيفتها الاجتماعية ومدى فائدتها وأهميتها، وكان وصل حتى وفاته في سنة ١٩٠١ إلى حرف السين. فأكملها ولده بالتعاون مع خليل العظم، فسجّل المؤلفون ٤٣٧ حرفة مع مقدمات «في معنى الرزق والكسب» وآداب الكسب والمعاملة.

وكان المستشرق لويس ماسينيون أول من اطلع على مخطوطة الكتاب الموجودة في مكتبة عائلة القاسمي في دمشق في سنة ١٩١٩، ثم في سنة ١٩٢٨، إذ حصل في حينه على نسخة عنه، ثم ما لبث أن اقترح نشره في سنة ١٩٦٠ عن طريق معهد الدراسات العملية العليا في باريس (Ecole pratique des Hautes Etudes)، مع مقدمة له ومدخل للمحقق ظافر القاسمي.

ويبدو لي أن هذا العمل الميداني الوصفي للحرف يندرج في نطاق المشاهدات الإثنوغرافية التي يقوم بها عادة الباحث السوسيوغرافي أو الإثنوغرافي حيال مجتمع تقليدي كان في قيد التحول والتغير.

ولا شك في أن المؤلفين الذين سجلوا مشاهداتهم ومعارفهم عن الحرف على امتداد أعوام، كان يحركهم شعور بأن شيئاً ما يتغير في المجتمع: حِرَف تنقرض واستشعار بحاجات إلى صناعات جديدة، أو إلى تطوير صناعات قادمة. بل ثمة وعي لضرورة البحث عن مصالح الناس وكيفية تحقيقها بالعمل والإنماء. وهذا ما تنبئ عنه مقدمة محمد سعيد القاسمي فيما يتعلق بأهمية الكسب والعمل وحديثه عن أنواع الصناعات وتصنيفها بين الضروري وغير الضروري، والمفيد وغير المفيد، والشريف وغير الشريف.[٢٤] بل إن مقدمة الجزء الثاني، التي كتبها جمال الدين القاسمي، تنبئ بصورة أوضح عن الهمّ النهضوي المرتبط بالتقدم الصناعي وتطوير الإنتاج في المجتمع. يقول: «أمّا بعد فغير خافٍ أن الصناعة من الأمور الضرورية للهيئة

---

(٢٣) محمد سعيد القاسمي، جمال الدين القاسمي، خليل العظم، «قاموس الصناعات الشامية»، حققه وقدم له ظافر القاسمي، مع مقدمة للويس ماسينيون، باريس: موتون، ١٩٦٠؛ دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٨.

(٢٤) المصدر نفسه، مقدمة محمد سعيد القاسمي، ص ٣ - ٣١.

الاجتماعية وعليها تتوقف حياة الأمم وعلو الهمم، وهي السبب في تعليم الشعوب حب الاستقلال بالأعمال، وحب شرف النفس والاعتماد عليها بعد التوكل على الكريم المتعالي، وهي العامل في تنبيه المرء أن يكون في الأمة جسماً عاملاً بدل أن يكون جسماً مؤوناً أو خاملاً وأن يكون مهتماً بمصالح الجمهور..»[٢٥]

واضح أن وعياً لأهمية العمل وأخلاقياته بدأ بالظهور عند نخب إصلاحية معينة، وأن إرهاصاً بالتعبير عن هذا الوعي في مجتمع عمّه الكسل والاتكالية والخرافات نلمسه في هذه البدايات الصعبة. يعلّق ظافر القاسمي، محقق الكتاب، على المناخ الفكري السائد، فيتذكر من مشاهدات صباه أن مشايخ كان يتحلّق حولهم الناس يتذاكرون في مباحث: «هل فضلات الأنبياء طاهرة أم لا؟» و«هل الملائكة ذكور أم إناث؟» ويعلّق في حاشية المذكرات: «أدركت بنفسي في جامع بني أمية (بين سنة ١٩٢٢ وسنة ١٩٢٥) مدرساً يبحث في هذا الموضوع للعامة في رمضان، كما أدركت البحوث الطويلة التي قامت حول (تعليم الجغرافيا حلال أم حرام). وهل تعلُّم اللغات الأجنبية والعلوم العصرية (الكيمياء والفيزياء) حلال أم حرام؟ وشاهدت إنشاء مدارس خاصة لبعض الحشوية والجامدين حذفت من برامجها هذه العلوم..»[٢٦]

هذا على مستوى التأريخ للأفكار والذهنيات ولأحوال المجتمع الدمشقي، حيث تتكامل الموضوعات الثقافية في المذكرات مع حقل البحث الاجتماعي في الحرف والصناعات، فيبدو لنا مشهد نهضوي أولي يتعثر بفعل ضغط الذهنيات والعقليات لا بفعل «مؤامرة الخارج» كما سيسود الاعتقاد لاحقاً.

على أنه يمكن ومن خلال المعلومات التي يزخر بها «قاموس الصناعات الشامية» عن أنواع الحرف وتقنياتها وأسمائها وممارسيها وموقعها ووظيفتها في المجتمع ومآلها في التاريخ ونظرة الناس إليها، أن يشكل الكتاب مصدراً لدراسات إثنوغرافية وسوسيولوجية وأنثروبولوجية متنوعة، وفي موضوعات عديدة: عن تنظيم العمل وأخلاقياته، وعن سلم القيم وبعض العادات والتقاليد والمسلكيات.

كان ماسينيون أول من بادر إلى استثمار هذا العمل الميداني. وهو يشير إلى ذلك في مقدمته للكتاب. يقول: «وبفضل قاموس القاسمي استطعت بين أكداس الوثائق التي جمعتها في سبيل التحقيق الذي قمت به بين ١٩٢٧ و١٩٢٩ أن

---

(٢٥) المصدر نفسه، مقدمة جمال الدين القاسمي، ص ٢١١ - ٢١٣.

(٢٦) «جمال الدين القاسمي»، مصدر سبق ذكره، ص ١٧.

أستخلص مذكرة عن 'تنظيم العمل في دمشق'.» وكان ذلك نموذجاً للتحقيق الاجتماعي التخطيطي (Sociographie) يقتصر على نوعين من الأبحاث:

- **الأول**: جدول إحصائي للحرف المنظمة وعدد عمالها وأسماء شيوخها سنة ١٩٢٧.

- **الثاني**: أسس طوبوغرافية عن مواقع الدكاكين والأسواق، وهي الدراسة التي شرع فيها ج. سوفاجيه، وتابعها ن. إيليسيف.

وكانت قائمة القاسمي هي المعتمدة أيضاً في النشرة المقارنة التي قدمها ماسينيون في سجل «النشرات الدولية في علم الاجتماع سنة ١٩٥٣» (*Cahiers internationaux de sociologie 1953*).[٢٧]

(٢٧) القاسمي والقاسمي والعظم، مصدر سبق ذكره، مقدمة ماسينيون.

الفصل الثالث

المذكرات والسير الذاتية مصدراً لتاريخ فلسطين في القرن العشرين

خيرية قاسمية

مع أن الاتجاه الغالب في كتابة التاريخ في حياتنا المعاصرة أخذ يميل نحو الجماعية ويقلل دور الفرد في الحياة، إلاّ إن المجتمع والفرد لا يمكن فصلهما، إذ إن أحدهما يكمل الآخر؛ فالإنسان لا يعمل في فراغ ولا يعيش في معزل عن البيئة التي تحيط به، بل يعمل في السياق وتحت واقع مجتمع ماضٍ. وتظل للتجربة الفردية حين تسجَّل في مذكرات أو سير ذاتية قيمتها؛ إذ هي، بالإضافة إلى الحديث عن النفس وخباياها، لا تجتزئ الفرد وتفصله عن المجتمع الذي يرتبط به ويتفاعل معه، بل تعرض هذا الفرد في نطاق المجتمع الذي عاش فيه وتعرض أعماله وتجاربه متصلة بالأحداث العامة أو منعكسة فيها أو متأثرة بها. وتشكل السير والمذكرات التي تتناول أفراداً ذوي شأن، لما كان لهم من ميزة تاريخية وميزة فردية، مادة أساسية لدراسة التاريخ حتى إن البعض يقول إن التاريخ ليس إلاّ سير شخصيات أو مجموعة من شهادات أبناء عصر من العصور رأى كل منهم جانباً من الأحداث فسجله وتناقلته الأخبار، ثم يأتي بعد ذلك المؤرخون بأساليبهم العلمية ليكملوا فسيفساء الصور المجتمعة.

يشكل الإنسان وشخصيته وتجاربه أساس المذكرات والسير الذاتية، التي هي مرآة لصاحبها تعكس الأحداث فتصبح شخصيته قطباً تلتقي عنده الشخصيات الأخرى. وتنطلق المذكرات والسير الذاتية أحياناً من الإيمان بأن الفرد هو الذي يكيف الأحداث ويرسم الخطط ويقوم بالتفكير والتنفيذ، لكن على الرغم من أهميتها فإن غلبة الطابع الشخصي أو الذاتي فيها تحيط بها التحفظات نفسها التي تواجه دور الشخصيات في التاريخ ودراسة دوافعها وأوضاعها ومؤهلاتها وأساليبها ومنجزاتها الرئيسية ومدى تأثيرها، ولا سيما أن صاحب المذكرات أو كاتب السيرة هو وحده المسؤول عما تحويه مذكراته وسيرته من وقائع وآراء قد لا تتفق مع ما يحمله آخرون

من آراء وما يعتقدون أنه وقائع. وتتحدد قيمة ما يكتب بناء على معايير عامة أهمها بعده عن التحيز، وتطابق ما يكتبه مع الواقع والحقيقة التاريخية بقدر المستطاع، مع استحالة الموضوعية المطلقة، لأن كتّاب السير والمذكرات يتأثرون باتجاه معين ويحاولون إخضاع الموضوع لرؤيتهم المحددة.

ولدى صاحب المذكرات والسير أيضاً دوافع تدفعه إلى إبقاء بعض التفصيلات في طي الكتمان حماية لسمعته الشخصية أو سمعة من حوله. وقد يصعب على من يكتب عن نفسه أن يحسن التجرد ولا ينساق مع غرور النفس والتعلق بالذات والفخر الفردي القائم على تعداد مآثر الذات وتحاشي الأخطاء والعيوب أو الاعتذار عنها وتبريرها. وقد يتفاوت البعض في الإعجاب بالنفس، إلاّ إن الأنا حاضرة مقنّعة أو مكشوفة، ومعنى ذلك أن الماضي شيء لا يمكن استرجاعه على حاله، ولا مناص من تغييره بوعي أو بلا وعي. وقد يحول دون إيراد الحقيقة كاملة النسيانُ الطبيعي أو النسيان المتعمد بحكم عملية الاختيار في التذكر؛ فالذاكرة لا تنسى فحسب، بل تميل أيضاً إلى تجميل الواقع وتبريج الحقيقة، وتغلف الأشياء الماضية بالرتوش المصطنعة. ولذلك فإن من المستحيل كشف الحقيقة كاملة بالمذكرات والسير، أي أن الصدق فيها محاولة لا أمر متحقق.

مع سلامة التحفظات السابقة كلها، فإن السير الذاتية والمذكرات تعطي في مجموعها التاريخ شهادة من شارك في صنع الحدث بشكل أو بآخر؛ فهي ليست حديثاً ساذجاً عن النفس لملء الفراغ بل إن أصحابها دوّنوا بعض جوانب حية من تجاربهم بغرض نقل التجربة إلى الآخرين وتوضيح موقفهم من الأحداث التي سمحت الأوضاع لهم بأن يطلعوا عليها أو يعايشوها كما فهموها أو أحسوا بها. وهم في كتابتهم لا يتحدثون عن أنفسهم وعن تجاربهم الذاتية التي تخصهم وحدهم وإنما تختلط هذه التجارب بالأحداث العامة وتتجاوب معها. وهنا تكمن الميزة الخاصة لهذه الكتابات، لأن كتّابها أو مؤلفيها لم يكتفوا برصد تجاربهم على نحو معزول فحسب، بل أيضاً جعلوا من هذه التجارب مدخلاً إلى الحياة العامة، واستطاعوا أن يغوصوا في تفصيلات ذات نكهة خاصة تحوي الجانب الإنساني وتعطي التاريخ لوناً من الألفة والمباشرة لا يتوفر في كتب التاريخ العادية وفي الوثائق والتقارير الرسمية، ولا يمكن تجسيدها إلاّ من خلال المعايشة الحية والمعاناة الشخصية.

أمّا الدوافع التي تدفع الفرد إلى كتابة مذكراته أو سيرته الذاتية، فهي كثيرة: فربما تكون أحياناً لدافع نفسي هو تخفيف العبء عليه وإراحته نفسياً لأنها تستند إلى

الاعتراف. وربما يكون هذا العامل النفسي من أقوى البواعث للكاتب، وخصوصاً إذا ما اكتنفته أوضاع فيها مجال للأخذ والرد، فيكتب مذكراته أو سيرته منتحلاً ضروباً من التعليل والاعتذار والتبرير لما جرى من زاوية ذاتية تحاشياً للتقوّلات والاجتهاد، وتجنباً للمثل المألوفة والأعراف المكرسة. وقد يكون الدافع إيجاد رابطة ما بين كاتب السيرة أو المذكرات وبين القارئ الذي يحدثه الكاتب عن دخائل نفسه وتجارب حياته، ويكشف عن عالم نجهله، ويطلعنا على أسراره وخباياه. وربما يكون الدافع امتلاك الكاتب الكثير مما قد يعتبره تأريخاً ويريد أن يضع بين يديّ الجيل الجديد بعض المعلومات عن جيل مضى، وما مر به من حوادث وأحداث ليسترشد به الجيل الجديد ويسير على هديه. وربما تكون الكتابة عن الماضي هي دفاع ضد آلام الحاضر، أو اقتناع كامل بواجب الإنسان في تسجيل الوقائع قبل اندثارها وضياعها، وإبقائها حية في النفوس.

إن من حق أي شعب على الذين تولوا الشؤون العامة، سياسية أو غير سياسية، واضطلعوا بمسؤوليات في المجتمع، وشاركوا في معالجة قضاياه أن يكاشفوه بالحقائق والوقائع، ويشرحوا التجارب التي اختبروها وخلفيات الأوضاع التي اجتازوها وأسرار وتفصيلات ما كان يحدث، لأن هذا تراث للشعب كله؛ فالشخصيات العامة ليست ملكاً لمجموعة من الأفراد بل هي ملك للبلد كله.

وعلى الرغم من كثرة ما ظهر ويظهر في عالمنا العربي من سير ومذكرات شخصية، فإن كتّاب الغرب يظلون أكثر اهتماماً بفن السير الذاتية والمذكرات. وربما يعود ذلك إلى أن عادة تسجيل المذكرات واليوميات لم تنل العناية الكافية، ولم تتأصل بعدُ في الكتابات العربية، كما هو الأمر في الكتابات الغربية. ومضى الحكام والمسؤولون والسياسيون والقادة من دون أن يسجلوا شيئاً فأخطأوا في حق شعوبهم وحق عملهم السياسي وحق مسؤولياتهم. وقد يكون العامل الأساسي في امتناع هؤلاء من التسجيل خلال فترات الوجود الأجنبي أو الاحتفاظ بأوراقهم الشخصية، كما يفعل أقرانهم في البلاد الأجنبية، هو أن الحياة السياسية كانت غير مستقرة وغير مشجعة على الكتابة، وحين تصدوا للكتابة كان ذلك عند غروب شمسهم، بعد أن هدأت الأحوال وزحمة العمل وبات بعضهم يعاني المرارة الناجمة عن المرض والشعور بتغير الناس وتنكر الأهل والأصدقاء.

بالنسبة إلى فلسطين، ومع أخذ شعبها والوضع الذي تنفرد به في الاعتبار، تبدو المذكرات والسير الذاتية للأشخاص الذين اشتغلوا بالحياة العامة أكثر إلحاحاً، وخليقة

بأن تُعتمد لفهم تاريخ فلسطين خلال القرن الذي مضى، ومساهمة في إلقاء بعض الضوء على فهمنا لهذا التاريخ في تناوله الزوايا السياسية والاجتماعية وطبيعة الحياة اليومية. ذلك بأن هذا التاريخ محاط بأوضاع تجعل منه عرضة للنقص والخطأ والتحيز وتشويه الحقائق وقلب المبادئ. بالإضافة إلى ذلك، تصطدم الكتابة في تاريخ فلسطين وحضارتها ومعالجة قضيتها في مختلف مراحلها بكثير من العقبات: أولها نقص الوثائق والمصادر الأولية، وتشتتها وتهديدها بالضياع، إن لم تكن ضاعت فعلاً، أو تسربها إلى أيد غير أمينة، بحيث أصبحت الأوراق والوثائق الأجنبية مصادرنا الوحيدة، تخفي ما تشاء وتظهر ما تشاء، وتحاول أن ترسم صورة وإن تكن غير حقيقية.

إن الجهود التي تبذل للحصول على المذكرات والسير الذاتية للذين أدوا أدواراً مهمة في الأحداث وعاصروها واختبروها يوماً بعد يوم، وشاركوا في تحمل ويلاتها، على الرغم من أن هؤلاء قد ظلمهم الجيل الحالي، هي جزء من الحفاظ على التراث القومي، لأنه نوع من توثيق الوجود وتأكيده على أرض فلسطين إزاء التهديد الحاضر. ومن المؤسف أن العديد من الشخصيات الفلسطينية، التي اضطلعت بدور متميز فيما دار حولها من أحداث متجددة ونشيطة، أمسكت أقلامها عن تسجيل تجاربها عند حدوثها، وعن إبداء الرأي، وغيب الموت أغلبيتها من دون أن تخلف لنا أشياء مدونة. وقد يعود ذلك إلى عدة عوامل: فخلال فترة الانتداب امتنع بعض تلك الشخصيات من التسجيل والتدوين بسبب الخوف من الاضطهاد والتفتيش والملاحقة، وأتلف البعض الآخر أو مزق ما لديه من مذكرات وأوراق. وبعد الانتداب جاءت ظروف التشتت والبعثرة والهجرة لتقضي على ما كانت تحتفظ به تلك الشخصيات من كتابات ومدونات، وما يتصل بها من وثائق أساسية تكشف أسرار تاريخنا وتضيء جوانبه المتعددة. وقد أحجمت قلة عن إبداء الرأي فيما كان يثير النقد والغضب والانتقام.

ومع ذلك، ظهرت في العقود الأخيرة من القرن العشرين وفرة من السير الذاتية والمذكرات الفلسطينية بعد أن قوي الميل لدى بعض الشخصيات، على قلتها، في الوطن العربي أو خارجه، إلى كتابة مذكراته وتسجيل سيره الذاتية، التي دوّن فيها جوانب حية من تجربته خلال فترات الأحداث المثيرة. ويمكن القول بصورة عامة إن هذه الشخصيات ليست عادية، مع أنه لا يجوز الاستخفاف بالشخصيات الثانوية، بل هي شخصيات مرموقة في مجال عملها أو متميزة في حقول مؤهلاتها؛ حياتها ليست

راكدة أو صامتة، وقد حظيت بمنزلة خاصة في المجتمع لمشاركتها في الأحداث الدائرة حولها وتأثيرها فيها أو لتركها أثراً في إحداث تغيير أو اتخاذ قرار. وتظهر من سير تلك الشخصيات ومذكراتها جوانب كثيرة مطموسة أو مظللة بالتعتيم ومرتبطة بحياة الشعب وتراثه. وكان بعض تلك الشخصيات على مستوى الأحداث ونجح في القيام بأدوار قيادية بسبب تمتعه بمؤهلات الزعامة من موهبة واجتهاد، بينما افتقر البعض الآخر إلى المزايا التي تتطلبها الزعامة، ولم يكن له تأثير كبير في تشكيل السياسة أو صناعتها. وقد أتيح لكثير من تلك الشخصيات تحصيل العلم، وإن كان مستوى التحصيل متفاوتاً، بفضل المكانة والثروة السابقتين لعائلاتها خلال مرحلة الانتداب، أو بسبب الأوضاع وإقبال الفلسطينيين على التعلم بعد الانتداب، وكانت بذلك أفضل حالاً من جموع الفلسطينيين، أو من فئات أخرى، كالعمال والفلاحين، التي أدت أدواراً مهمة لكنها ظلت صامتة لأنها لم تملك القدرة والإمكانات لتسجيل تجاربها الذاتية.

ليست الدراسة هذه مسحاً لكل ما دُوّن من مذكرات شخصية وسير ذاتية، وإنما تم اختيار ما طُبع منها وما نُشر، وهي ليست بالضرورة مذكرات وسيراً لمن يستحقون الاهتمام الأكبر لتميزهم أو لقيمة ما دونوه علمياً وموضوعياً، وإنما هي ما أمكن الحصول عليه (باستثناء مذكرات الحاج أمين الحسيني التي لم تنشر في كتاب)*. كما استُبعدت مذكرات وسير الذين كانت لهم أدوار مهمة في تاريخ فلسطين من عرب غير فلسطينيين (باستثناء عنبرة سلام الخالدي وفوزي القاوقجي)، ومذكرات الأجانب المعنيين بموضوع فلسطين. ولا تتناول هذه الدراسة المذكرات والأوراق غير المنشورة والتي لا تزال في حيازة أصحابها أو ذويهم أو المهتمين بجمع الوثائق والأوراق (مثال أوراق روحي الخالدي وعبد الله مخلص).

والملاحَظ أن التاريخ السياسي استغرق معظم تلك الكتب (مذكرات وسير ذاتية)، ولم يُكتب إلاّ القليل عن أمور غير سياسية، كالحياة الاجتماعية والاقتصادية والشواغل اليومية. ومثال ذلك ما سجله خليل السكاكيني في يومياته التي تقدم صورة مثيرة لكثير من مظاهر الحياة في فلسطين خلال حقبة ممتدة من أواخر العهد العثماني حتى النكبة سنة ١٩٤٨. وتروي مذكرات حسني صالح الخفش خفايا الحركة العمالية في فلسطين خلال الانتداب. وتعطي مذكرات الشخصيات الثانوية (مثال كنعان أبو خضرا وإبراهيم خليل سكيك) وجهة نظر ممتعة تماماً كأوراق الزعماء السياسيين؛

* قائمة تفصيلية بعناوين المذكرات والسير الذاتية وأسماء أصحابها مرفقة بهذه الدراسة.

فيقدم الأول صورة حية عن الحياة اليومية في فلسطين، ويصف الثاني الأجواء والمشكلات التي واجهت شعب فلسطين.

وقد تعطي المذكرات والسير المطبوعة، موضوع الدراسة، شريطاً كاملاً أو شبه كامل لحياة صاحبها وتجاربه، وتتناول جميع الوقائع التي مرت بفلسطين خلال الفترة التي تناولتها المذكرات والسير (مثلاً مذكرات أحمد الشقيري). وقد اقتطع بعض أصحاب تلك المذكرات والسير حقبة معينة من حياتهم أو تجربة معينة سمحت الأوضاع لهم بأن يطلعوا عليها أو يعايشوها كما فهموها أو أحسوا بها، وتقتصر روايتهم على الحوادث ذات التماس المباشر بها (مثال أكرم زعيتر عن يوميات «الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٣٥ - ١٩٣٩»، وذكريات معين بسيسو عن أعوام سجنه على أيدي السلطات المصرية في الخمسينيات من القرن الماضي، وأسعد عبد الرحمن عن عشرة أشهر في المعتقلات الإسرائيلية سنة ١٩٦٧، وعبد الحميد شومان عن الأوضاع الاقتصادية والنضالية في فلسطين منذ حادثة البراق حتى نكبة ١٩٤٨). ويُرجع أكرم زعيتر هذا الاتجاه في مقدمة كتابه إلى أن «. . . من يكتب يومياته أو مذكراته يُعنى بما اتصل به من الأحداث شخصياً، مشاهدة أو إسهاماً أو تعليقاً، فلا تثريب عليه في الحديث عن دوره وهواجسه لأن ذلك لزام محتوم لكل يوميات أو مذكرات خاصة.» وكثيرون من أصحاب المذكرات والسير الذاتية سجلوها بأنفسهم، ومنهم من استعان بأصدقاء وصحافيين فعكسوا عليها بعض آرائهم: مثلاً مذكرات مفتي فلسطين، التي نشرت في مجلة «فلسطين»، التي كانت تشرف عليها الهيئة العربية العليا، في ٧٥ حلقة بين سنة ١٩٦٧ وسنة ١٩٧٥، وكان المفتي أملاها على عدد من أعوانه، ومذكرات صلاح خلف (أبو إياد)، وهي سلسلة لقاءات مع الكاتب الفرنسي إريك رولو، ومذكرات ليلى خالد التي روتها لجورج حجار.

وتتفاوت المذكرات والسير، موضوع الدراسة، في أسلوبها؛ فبعضها اقتصر على تصوير الأحداث بدقة متناهية وإبراز الحقائق عارية ولم يعمد إلى تصوير الذات (مثال عزت طنوس، وإميل الغوري، وحسني صالح الخفش)، في حين أنشأ آخرون تعاطفاً بينهم وبين القارئ، لا على شكل صور خارجية، وذلك بأسلوب فني حيوي وإحساس دقيق بالأحداث والتجارب والشخصيات. ووصل الشقيري إلى الأوج في كتابة مذكراته بأسلوب يثير حب الاستطلاع والتشويق ويبعث على الحركة والحياة، ويتفنن في إظهار قدرته الأسلوبية، بالمزج بين الميل القصصي والسرد التاريخي مع رزانة الأسلوب ورجاحته. وأخرجت فدوى طوقان في سيرتها قصة ممتعة سلسة

محكمة النسج يتميز أسلوبها، العامر باللفتات الدقيقة، بالقوة والأصالة والجمال والحيوية. وقدّم بعض الكتّاب مجموعة أخبار أو مشاهدات متفرقة ليست فيها وحدة البناء، ويعوزها العمق والتحليل ولا ترتفع عن اللغة الدارجة إلاّ قليلاً (مثال إحسان النمر ومحمد طارق الإفريقي). ووقع كثيرون من أصحاب المذكرات، موضوع الدراسة، في الاستطراد، إذ تركوا الحديث عن تجاربهم ليتحدثوا في التاريخ والأحداث والآراء التي سمعوها أو قرأوها (مثلاً عزت طنوس)، وقفزوا أحياناً بسرعة عبر السنين فتكاثفت أمامهم الصور، وتدافعت الحوادث وتشابكت، فيرد ذكرها تبعاً لسردها الموضوعي لا لموقعها الزمني (مثلاً محمد علي الطاهر وعنبرة سلام الخالدي). كما وقعوا أحياناً في خطأ التكرار أو الدقة المبالغ فيها إلى حد السأم والملل (الطاهر وسكيك)، وافتقروا إلى الترابط في السرد (مثلاً النمر)، واتجه آخرون نحو الوعظ وسيطرت عليهم العاطفة (مثلاً زعيتر)، وكتب بعضهم بدافع من شعور خاص بأن أي شيء من الذكريات يكتبه صاحبه يفيد (أبو خضرا).

إن ما ذُكر سابقاً من تحفظات تتعلق بالسير والمذكرات الشخصية بصورة عامة ينطبق على السير والمذكرات الخاصة بفلسطين؛ فكثيرون من الذين دوّنوا لم يكن لديهم ملاحظات أو يوميات أو سجلات يعتمدون عليها، فكان ما كتبوه تجميعاً لذكريات ووقائع قديمة اختزنوها في الذاكرة، ثم قاموا بعرضها بعد أن مضى بعض الوقت عليها. ولأن الذاكرة وحدها هي المصدر الوحيد، ومع أن بعضهم تمتع بذاكرة متوقدة، إلاّ إنها كانت تخونهم أحياناً، وفوّت عليهم تراخي الزمن ذكر أمور مهمة وهم يسجلون (مثلاً عارف العارف). وقد يقول أصحاب المذكرات والسير الشخصية رأيهم بعد مضي فترة من الزمن (مثلاً عوني عبد الهادي). وهذه الحقيقة تُفقد المذكرات والسير الشخصية كثيراً من الأهمية، إذ ليس هذا ما يحتاج إليه المؤرخ؛ ذلك بأنه يريد من صاحب المذكرات والسير الشخصية أن يعطي الآراء والأحكام وقت وقوع الأحداث. ويلاحَظ أن شخصيات كثيرة تصدت لكتابة مذكراتها وسيرها في وقت متأخر، فعجزت عن المواصلة والاستكمال وكتابة السيرة والمذكرات في وحدة متكاملة. ولا يضاهي أحمد الشقيري أيُّ سياسي آخر في تقديم مذكرات كاملة. وقد عمد بعض الشخصيات إلى تسجيل مذكراته أو حقبة من حياته في سن مبكرة نسبياً، وفوّت عليه ذلك أموراً قبل أن تتضح نتائجها (أبو إياد مثلاً). ويتفاوت أصحاب المذكرات والسير في إعجابهم بأنفسهم بما حققوه من مجد أو غاية يسعون لها، كما أنهم يتحاشون الأخطاء والعيوب، أو يعتذرون عنها إذا اضطروا إلى ذكرها،

ويبالغون في التبرير والاعتذار (مثلاً المفتي يبرر موقفه من دول المحور). وقد يغرق البعض في أمور شخصية (مثال الشقيري واتهاماته الخفية للمجلسيين في الوقت الذي أشاد الغوري بهم).

ولا يمكن أن تستكمل دراسة المذكرات والسير الذاتية إلاّ بالاطلاع على جميع المؤلفات المطبوعة والمنشورة لأصحابها والتي لم تتضمنها المذكرات والسير الذاتية، وكذلك ما كتب عنهم، إضافة إلى خطبهم ومحاضراتهم ومقالاتهم وأبحاثهم في الصحف والمجلات، وكذلك كتابة ومناقشة بعض القضايا التي كان لأصحاب المذكرات والسير الذاتية ضلع فيها. كما يجب أن يرافق دراسة المذكرات والسير إجراء مقابلات متعددة مع الذين عايشوا أصحاب المذكرات والسير أو مع أهلهم، والاستعانة بأوراق ومعلومات ورسائل وشواهد لم تتضمنها السير والمذكرات الشخصية. وهناك مسؤولية خاصة تقع على عاتق الأسر والأفراد الذين ورثوا بعض المذكرات والسير الذاتية التي لها أهمية تاريخية، إذ يتعين عليهم أن يسلموها إلى الأجهزة والمؤسسات المختصة لنشرها، وألاّ يخشوا من بعض ما جاء فيها على سمعة أصحابها، قبل أن تصبح قليلة الجدوى في الكشف عن الجوانب التي تناولتها.

في هذه الدراسة، قُسم أصحاب السير والمذكرات الذاتية إلى فئات ثلاث رئيسية*، استناداً إلى اتجاهاتهم وأساليب عملهم. الفئة الأولى من رجال السياسة: عوني عبد الهادي؛ محمد عزة دروزة؛ عزت طنوس؛ محمد أمين الحسيني؛ موسى العلمي؛ إميل الغوري؛ أحمد الشقيري؛ أكرم زعيتر؛ شفيق الحوت. الفئة الثانية من أصحاب القلم والعمل: خليل السكاكيني؛ عبد الحميد شومان؛ عارف العارف؛ محمد علي الطاهر؛ عنبرة سلام الخالدي؛ إحسان النمر؛ خليل البديري؛ حسني صالح الخفش؛ فدوى طوقان؛ إبراهيم خليل سكيك؛ كنعان أبو خضرا؛ يعقوب زيادين؛ معين بسيسو؛ هشام شرابي؛ فواز تركي؛ أسعد عبد الرحمن. أمّا الفئة الثالثة فهي الداعية إلى النضال المسلح فكراً وممارسة: محمد طارق الإفريقي، فوزي القاوقجي؛ صلاح خلف (أبو إياد)؛ ليلى خالد. وقد تداخلت هذه الفئات بعضها في بعض، بمعنى أن الواحدة منها تجمع صفتين أو أكثر، لكن جرى هذا التصنيف بحسب الميزة التي غلبت على أفرادها وعُرفوا بها. وقد اتبعتُ في معالجة ودراسة المذكرات والسير الذاتية التي أمكن الحصول عليها خطوتان: الأولى التعريف بصاحب

* الدراسة الشاملة لهذه الفئات الثلاث يمكن الاطلاع عليها في: «الموسوعة الفلسطينية»، القسم الثاني، المجلد الثالث (بيروت: هيئة الموسوعة الفلسطينية، ١٩٩٠)، ص ٧٥١ - ٩٠٢.

السيرة أو المذكرات الشخصية وعرض حياته بإيجاز، مع تقويم عام لمنجزاته ونشاطه ودوره في الأحداث. وليس الغرض تقديم ترجمة تفصيلية لحياته وإنما الربط بين الصورة الداخلية والأحداث والأوضاع التي كان له دور فيها أو صلة بها. والخطوة الثانية هي التعريف بالمذكرات أو السيرة الذاتية، وشرح طريقتها وأسلوبها، وعرض أهم الأفكار الواردة فيها والزوايا التي تكشفها من التاريخ الفلسطيني.

وقد تم انتقاء نموذج من كل فئة وتقديم نبذة عن حياته ولمحة عن مذكراته أو سيرته المطبوعة، من دون أن يُقصد من انتقائه اعتباره متميزاً في فئته أو ممثلاً لها.

أولاً: نموذج من الفئة الأولى (رجال السياسة)

موسى العلمي (١٨٩٧ - ١٩٨٤)، *Palestine is my Home: The Story of Mousa Alami* (London: John Murray, 1969) («فلسطين هي وطني: قصة موسى العلمي»)، كما رواها لجيوفري فيرلونج (G. Furlonge).

ولد موسى العلمي في القدس لأسرة ذات نفوذ. وقد برز والده فيضي العلمي في الإدارة العثمانية، وتدرج في مناصبه ليصبح رئيساً لبلدية القدس، ثم أحد ثلاثة نواب في مجلس المبعوثان عن متصرفية القدس. وعى موسى أحداث فلسطين في نهاية الفترة العثمانية، وتلقى دراسته في القانون في جامعة كمبردج في إنكلترا، وشغل منصب المدعي العام في فلسطين خلال الثلاثينيات من القرن الماضي. ومع أنه كان يمتنع في البداية من الخوض في السياسة، فإن التطورات في فلسطين خلال فترة الانتداب قادته إليها. ولم ينتم إلى حزب معين، فكان موضع ثقة ومحل معارضة في الوقت نفسه، لكن الجميع اتفق على تقدير كفاءته. وتولى مهمات صعبة في مسيرة الحركة الوطنية على الصعيد الخارجي، ولا سيما ما كان لها صلة بالمفاوضات مع بريطانيا ومع الأجهزة العربية. وبعد النكبة سنة ١٩٤٨، كان له بعض التصورات والممارسات لمعالجة الأوضاع التي حلت بشعب فلسطين، وكانت تتميز بالطابع الفردي ولا تتفق في مجموعها مع الجهود العربية التي كانت تبذل لمواجهة الوضع الناجم عن كارثة ١٩٤٨.

أدلى موسى العلمي بخبراته وتجاربه، التي تمتد عبر حقبة زمنية طويلة، من الأعوام القليلة التي سبقت الحرب العالمية الأولى حتى أحداث سنة ١٩٦٧، إلى صديق بريطاني هو جيوفري فيرلونج، الذي عمل على نقل سيرة العلمي الذاتية

والتعبير عن مشاعره وأفكاره، إلاّ إنه أضفى عليها أحياناً بعض آرائه الخاصة، وعرض تطورات في فلسطين والمنطقة العربية لم يكن العلمي على علاقة مباشرة بها. تغطي سيرة العلمي مراحل متعددة من حياته تبدأ بالعهد العثماني، إذ تقدم صوراً متناثرة للمجتمع الفلسطيني في أواخر ذلك العهد مع ملامح من نظام الحكم والإدارة في تلك الفترة، وذلك من خلال الحديث عن جيل والده فيضي العلمي. وفي أثناء وجوده في دمشق أواخر الحرب العالمية الأولى، توضحت له تطورات الحركة العربية. وقدمت سيرة العلمي بعض الآراء والانطباعات المتعلقة بحقائق الوضع في فلسطين خلال مراحل الانتداب البريطاني، وخصوصاً بعد عودته من الدراسة في إنكلترا في منتصف عشرينيات القرن العشرين. وعلى الرغم من إعجابه بالجهود الإدارية البريطانية فإنه كان يشكك في أهداف الانتداب لإحساسه بقوة الحركة الصهيونية. وخلال الفترة ١٩٢٥ - ١٩٢٨، كان يرى النار كامنة تحت الرماد؛ فالمجتمعان العربي واليهودي يتطوران بصورة منفصلة، وحالة الفلاحين تزداد سوءاً، ويزداد الموقف الصهيوني تشدداً، كما أن السياسة البريطانية المحابية للصهيونية في نظره ستؤدي حتماً إلى تفجر الصراع.

وفي مطلع الثلاثينيات، تقرّب واكهوب، المندوب السامي البريطاني، من العلمي، بعد أن لفتت نظره حدة ذكائه واستقلالية حكمه. وأدرك أن العلمي، الذي يملك مزيجاً فريداً من الصلات الواسعة في العالم العربي وعقلية كمبردج المدربة على مهنة المحاماة، يمكن أن يصبح مترجماً للآراء والمشاعر العربية. وازدادت الحملة الصهيونية عليه بعد أن أصبح أحد سكرتيري واكهوب الخاصين مع مسؤولية خاصة لاستشارته في المسائل العربية، لذا أعطاه واكهوب مهمات أُخرى. وتفرّد العلمي بين الزعامات الفلسطينية بلقاءات مع الصهيونيين كانت آخر مرحلة في تعرفه على طبيعة الصهيونية وأهدافها التي لا تكتفي بوطن قومي بل تتعدى ذلك إلى السيطرة الكاملة. ولم يكن موقفه من أحداث ١٩٣٦ واضحاً في بداية الأمر، فقد كان عليه، بحكم منصبه، أن يساعد في وضع حد لها. وبما أن بريطانيا لم تستجب للمطالب العربية، فكّر مراراً في الاستقالة، لكنه عدل عن ذلك لأنه يستطيع خدمة الشعب بالعمل كصلة الوصل بينه وبين بريطانيا. وبمبادرة شخصية منه، صاغ الموظفون الحكوميون من العرب مذكرة كانت لهجتها معتدلة لكنها أوضحت أن العرب دُفعوا إلى اليأس لفقدانهم الثقة بالوعود والتأكيدات الرسمية. وألحقت اللجنة الملكية المذكرة بتقريرها، لكن كان ذلك بالنسبة إلى العلمي مؤشراً إلى خروجه من

الخدمة الحكومية. انتقد العلمي الشهادات العربية أمام اللجنة الملكية لأنها تعاني جرّاء التسرع في الإعداد وعدم القدرة على التمييز بين الحجج التي توافق العرب وتلك التي يمكن أن تؤثر في أعضاء اللجنة، ولذا لم يستغرب ما حواه تقرير اللجنة الملكية من أحكام مغلوط فيها، ومنها ما يمسّه شخصياً؛ فقد أوصت اللجنة بتعيين مدع بريطاني بدلاً من العلمي.

وعلى الرغم من ابتعاد العلمي عن السياسة وسوء صلاته بأعضاء اللجنة العربية العليا، فقد كلفه جمال الحسيني (زوج شقيقته) استطلاع موقف الحكومة البريطانية تمهيداً لعقد مؤتمر لندن سنة ١٩٣٩. وقد تعرف وزير المستعمرات مالكولم مكدونالد عن طريق العلمي على الموقف العربي وإمكان حضور العرب وإقناعهم بأن بريطانيا جادة. وحصل العلمي على توقيع مكدونالد بروتوكولاً حددت بنوده غرض المؤتمر المقبل بإيجاد الوسائل لتحقيق استقلال فلسطين. وحمل العلمي نسخة عن البروتوكول إلى لبنان لإطلاع المفتي وأعضاء اللجنة العربية العليا. واعتبرت الوفود العربية بعد اطلاعها على البروتوكول أن نصف المعركة قد رُبح سلفاً. ومع تقدم مباحثات لندن، كان العلمي يزداد نقداً للعرب ولبريطانيا؛ للعرب لأنهم فشلوا في الحفاظ على جبهة موحدة ولأنهم أخطأوا في تقديم قضيتهم وركزوا على قضايا جانبية. أمّا الجانب البريطاني، فقد كان مكدونالد، في رأي العلمي، «يلعب لعبة مزدوجة بحيث أن الأمور التي تم الاتفاق عليها لم تبق كذلك مع ازدياد الضغط الصهيوني.» ومن وجهة نظر العلمي إن الكتاب الأبيض الذي فرضته الحكومة البريطانية، من دون أخذ اعتراضات العرب واليهود في الاعتبار، حقق للعرب مطالب لم يحصلوا عليها في السابق وكانت تتعلق بتحديد الهجرة وانتقال الأراضي، لكنه كان من حيث الحكم الذاتي أدنى من تطلعاتهم. وكان العلمي أحد أصحاب الرأي القائل إن الكتاب الأبيض يمثل أول اعتراف بقوة القضية العربية ويمكن أن يكون أساساً لمناقشات تالية.

وشغلت محاضر المؤتمر التحضيري للوحدة العربية في الإسكندرية سنة ١٩٤٤ حيزاً كبيراً في مذكرات العلمي، فقد اتفق زعماء الأحزاب في فلسطين على اختياره ليمثلهم في المحادثات العربية بسبب مؤهلاته وعدم انتمائه إلى أي حزب. وعلى الرغم من التدخل البريطاني للوقوف في وجه مهمته لتمثيل فلسطين، فإنه نجح في مساعيه لدى الملك فاروق ولدى الضابط السياسي المسؤول عن الشؤون العربية في مقر الوزير البريطاني المفوض في الشرق الأوسط في القاهرة. وكان أداء العلمي خلال المؤتمر رائعاً، إذ قدم اقتراحين بناءين لمواجهة التهديد في فلسطين: الأول

توجيه الجهد الرئيسي إلى حقل الإعلام لتقديم القضية العربية لا إلى الحكومة البريطانية، وإنما إلى الشعب البريطاني وجميع أمم العالم الرئيسية، وبصورة موازية للدعاية الصهيونية. وتلخص اقتراح العلمي الثاني بأن تنشئ الدول العربية صندوقاً لتحسين أوضاع الفلاحين العرب والتخفيف عن الملاّك الصغار الذين كانوا يخشون أن يفرض المقرضون حجزاً على أراضيهم المرهونة. ووفقاً للاقتراحين تقرر تأسيس مكاتب عربية في العواصم العالمية المهمة كافة لتولي الدعاية للقضية العربية، وكذلك إنشاء صندوق لمساعدة الفلاحين الفلسطينيين. وقد صادق مؤتمر القاهرة (مع صدور ميثاق جامعة الدول العربية)، في آذار/مارس ١٩٤٥، على المكاتب الإعلامية، وكُلف العلمي مهمة تنظيمها. كما درست اللجنة الاقتصادية لجامعة الدول العربية فكرة مساعدة الفلاحين، وأوصت بتأسيس جمعية (المشروع الإنشائي العربي). وأخذ العلمي يعمل بكل طاقته وجهده لتنفيذ القرارين في وجه صعوبات وإحباطات كثيرة، وكان نجاحه في المهمتين محدوداً: ففي المهمة الأولى (المشروع الإنشائي) حدد نقص الموارد مجال العمل. أمّا المهمة الثانية فيقر العلمي «أن عمل المكاتب لم يكن كافياً بل جاء متأخراً.»

وظل العلمي نشيطاً بعد سنة ١٩٤٦ في بذل جهود دبلوماسية أُخرى، على الرغم من عدم تكليفه رسمياً من جانب الهيئة العربية العليا. وكانت وجهة نظره أن الصيغ البريطانية المطروحة كلها غير مجدية ما دام استمر البريطانيون في إنكار المبدأ الأساسي وهو أن فلسطين للعرب، لكنه كان لا يزال متمسكاً باعتقاده أن حسّ البريطانيين بالعدل سيجبرهم في النهاية على قبوله كحقيقة.

وخذل قرار بريطانيا الحاسم بإعلان الانسحاب، وعرض القضية الفلسطينية على الجمعية العامة للأمم المتحدة توقعات العلمي كافة. ونجح الصهيونيين في تعطيل عمل المكتب العربي في واشنطن. وبعد عودة العلمي إلى فلسطين في أواخر سنة ١٩٤٧، كانت الأوضاع تزيد في مخاوفه: الاستعداد اليهودي وضعف الموقف العربي. وفي شباط/فبراير ١٩٤٨، قام بجولة في العواصم العربية للتعرف على مدى المساعدة العربية الممكنة، وعاد من الرحلة مكتئباً وأكثر إدراكاً لمدى قوة اليهود ومدى الجهد العربي اللازم للسيطرة عليهم. وأصبح على يقين بأن الجيوش العربية كانت أدنى من قوة اليهود تنظيماً وروحاً قتالية، وإن كانت أكثر منها عدداً وتجهيزاً. وتوصل إلى نتيجة واحدة هي أن العرب سيفقدون فلسطين. وشعر بأنه فقد القدرة على عمل شيء لشعبه، وتحولت أفكاره بصورة غير واعية نحو المرحلة التالية - إلى

النكبة التي شعر بأنها ستقع حتماً - وإلى السبل التي يمكن أن يساهم فيها في تلك المرحلة.

كان الوضع بعد النكبة بالغ الصعوبة، لكن العلمي كان مقتنعاً بضرورة استخدام قوته ومواهبه والأموال التي لديه لتخفيف مأساة اللاجئين على نحو بنّاء يكون له أثر دائم. وكان المسرح السياسي بعد عودته إلى القدس في صيف سنة ١٩٤٨ مضطرباً، وبدأ جيل من الزعامة الجديدة المتعلمة يبحث عن حل لإعادة فلسطين بالاعتماد على جهد فلسطيني من دون عون عربي. وأصبح العلمي، على الرغم منه، محور اهتمام المتطلعين إلى القيام بعمل مباشر ضد إسرائيل. ولم يكن يشعر بتعاطف مع أي فئة، وخشي أن ينتهي هؤلاء السياسيون الشباب، في حال واجهتهم صعوبات عملية، إلى مجموعات متطرفة. ولذا رفض طلب الذين توسلوا إليه، وأصبح هؤلاء الشباب، الذين شكلوا مختلف الأحزاب، من أشد منتقديه.

وكان العلمي على ثقة تامة، كسائر الفلسطينيين، بأن الخروج من فلسطين عملية موقتة، إلاّ إن الذين اتصل بهم من الأجانب كانوا واثقين جميعاً باستحالة عودة اللاجئين، وأنه لا بد من تكوين حياة جديدة في مكان آخر. ولمواجهة مأساة ما يقرب من ٧٠,٠٠٠ - ٨٠,٠٠٠ يتيم لا تنطبق عليهم شروط وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين في الشرق الأدنى (الأونروا) في تقديم المساعدة، وضع مشروعه على الورق. وطلب من الحكومة الأردنية في مطلع سنة ١٩٤٩ منحه أراضي بوراً في وادي الأردن قرب أريحا لإجراء تجارب زراعية من أجل المشروع. وبجهوده الذاتية تمكن من الحصول على المعدات والأموال. ومع أن المشروع لم يحقق هدفه في تعريف العالم بمأساة الأيتام اللاجئين ولا في احتواء أعداد كبيرة منهم، فقد مكّنت البداية المتواضعة من تحويل عدد صغير من الأولاد إلى رجال مدربين على العمل قادرين على ولوج معترك الحياة ليحل محلهم آخرون. وقد تفرغ العلمي للمشروع بصورة كاملة، الأمر الذي صرفه عن الاهتمام بالقضايا السياسية. وجرى توسيع المشروع بعد سنة ١٩٥٨ من خلال منح ومساعدات من مؤسسات عربية وأجنبية ذات اهتمام بالشرق الأوسط، مع مساعدة الحكومة الأردنية. وتحول المشروع من مغامرة غير ناضجة إلى عمل راسخ له رأس مال يذهب الربح فيه إلى تكاليف المشروع، كما أصبح مركز تدريب مهني. وفي حزيران/يونيو ١٩٦٧، أصبح المشروع حقيقة قابلة للحياة. وكان العلمي حريصاً على إبقائه بعيداً عن السياسة.

كان العلمي في رحلة إلى أوروبا من أجل شراء معدات لبرنامج التوسع في

مشروعه حين وقع العدوان سنة ١٩٦٧، فتجددت مأساة سنة ١٩٤٨ واقتحمت القوات الإسرائيلية المشروع وأحدثت فيه تخريباً. وحاول العاملون مواجهة الكارثة الجديدة وهم يفتقرون إلى المال والمؤن. وبجهود موسى العلمي في الخارج، تم تأمين المنح والمعونات وإيصال الأموال والمعدات من أجل إعادة البناء من جديد. وعاد العلمي بعد أشهر للإشراف على مشروعه داخل الأراضي المحتلة، لكنه اضطر إلى مغادرة الوطن، وعاش متنقلاً حتى وفاته سنة ١٩٨٤، وُدفن في القدس.

ثانياً: نموذج من الفئة الثانية
(أصحاب القلم والعمل)

عنبرة سلام الخالدي (١٨٩٨ - ١٩٨٦)، «جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين» (بيروت: دار النهار، ١٩٧٨).

تنتمي عنبرة سلام إلى أسرة معروفة في بيروت لها وزنها الاجتماعي والثقافي. وقد ساهمت في الحياة العامة الاجتماعية والأدبية بصورة خاصة قبل أن تنتقل إلى القدس سنة ١٩٢٩ زوجة لأحمد سامح الخالدي (مدير الكلية العربية). وتابعت مساهمتها الاجتماعية والأدبية في فلسطين، وعادت إلى وطنها الأول مع أسرتها بعد النكبة سنة ١٩٤٨. ومع أن عنبرة تولي الجانب الشخصي حيزاً كبيراً في ذكرياتها، فتتحدث عن نشأتها وتربيتها وخلفيتها الاجتماعية وزواجها وأسرتها الجديدة، فإن هدفها لم يكن عرض سيرة ذاتية وإنما اعتبرت ما كتبته تاريخاً لمعالم عصر عاشته بذاتها، وصورة حية لحوادث وأحداث اجتماعية وسياسية شهدتها بنفسها. وهي تقرّ في المقدمة بأنه قد يفوتها ذكر أمور مهمة مرت بها لأنها لم تلتزم في حياتها كتابة اليوميات التي كان في إمكانها الاستعانة بها. كما أن كثيراً من أوراقها الخاصة أتلفته عمداً حين سيق والدها مرتين إلى الديوان العرفي الذي أقامه الأتراك في عاليه لمحاكمة أحرار العرب، ثم فُقد بعضها الآخر بعد ذلك حينما كان الجيش الفرنسي أيام الانتداب يداهم بيتها ليفتش عن أوراق قد تدين والدها فيبعثر ويمزق ويأخذ ما يشاء. ثم ضاع كثير من أوراقها التي كانت تركتها في بيروت عندما ذهبت إلى القدس للإقامة بعد زواجها سنة ١٩٢٩، وأتت الهجرة من القدس سنة ١٩٤٨ لتقضي على البقية مما كانت تحتفظ به من أوراق شخصية مدة عشرين عاماً أمضتها في فلسطين.

كان هدفها من كتابة ذكرياتها، كما تقول في المقدمة، «أن أضع بين يديّ الأجيال الطالعة بعضاً من معلوماتي عن جيلنا وما مر به من حوادث وأحداث.»

وتقسم عنبرة كتاب ذكرياتها إلى عناوين كثيرة تبعاً لمحطات مهمة في حياتها لا وفقاً لفترات تاريخية عريضة. وما تذكره عنبرة من حياتها الأولى في لبنان يعطي فكرة عن المجتمع العربي في مطلع القرن العشرين، وهو ما لا تتميز به بيروت وحدها، بل يمكن أن ينطبق على سواها من مجتمعات مماثلة في تقاليدها الاجتماعية ووضع المرأة بصورة خاصة. كما تروي بعض الأحداث السياسية في مرحلة يقظة الروح العربية، وتصور أوضاع بيروت البائسة خلال الحرب العالمية الأولى، والنشاط ذا الطابع الإنساني. كما تتحدث عن مشاركتها الفعلية في النشاط الوطني ولا سيما في عهد فيصل، وعن اشتغال المرأة بصورة عامة في الحياة العامة الاجتماعية والثقافية في العشرينيات. وفي أثناء سردها أحداث مرحلة الانتداب، تعرضت لمشروع امتياز الحولة (ولأسرتها علاقة به) والعراقيل الصهيونية في وجه إتمام المشروع.

وبزواج عنبرة بأحمد سامح الخالدي وانتقالها إلى فلسطين، تبدأ مرحلة ثانية في ذكرياتها تروي فيها دور المرأة الفلسطينية في النضال وأجواء الحركة النسائية وعمل المرأة في المجال الأدبي (وكانت لها مساهمتها الشخصية في ترجمة «الإلياذة» و«الأوديسة»). ولمست في المرأة الفلسطينية تحمساً وطنياً حاراً يطبع الفلسطينيات بشخصية مميزة فيها الاندفاع المخلص والتفهم الصحيح. وتعرض عنبرة جوانب من السياسة البريطانية، وتبدي رأيها في لجان التحقيق التي لم تُرسل، إذ تقول، «إلاّ لتمضية الوقت والتسلية وليست لوضع سياسة راسخة لوطن يتمزق أو إزالة غبن فاحش عن قوم يستصرخون الأرض والسماء لمداواة هذا الداء المستشري الذي ابتلوا به.» وفي تعليلها أسباب عجز العرب عن مواجهة القوى الصهيونية تقول: «ولكن سوء حظ الفلسطينيين أنه كان عليهم أن يواجهوا عدواً يلجأ إلى كل وسيلة وإلى كل دعاية مضللة لكي يصل إلى مبتغاه. فكيف تقدر الدعاية العربية أن تصل إلى أهدافها وليس لديها من وسائلها إلاّ حقها الصريح المنكمش داخل حدود وطنها.»

تحكي عنبرة قصة الكلية العربية وبنائها ونمط الدراسة فيها وأهميتها بالنسبة إلى شباب فلسطين. وتشرح بالتفصيل أحد الإنجازات الاجتماعية والثقافية في فلسطين وهو مدرسة دير عمرو (بإشراف مشروع لجنة اليتيم العربية، وكان زوجها وراء المشروع). وكانت لعنبرة مساهمة فعلية في الرد على الدعايات الصهيونية من خلال توضيح القضية للأجانب ودحض الأباطيل. وقد خدمت الدعاية للقضية العربية من خلال عضويتها في لجنة المراقبة على الأفلام في القدس.

وبمشاعر متدفقة تصف عنبرة حبها لوطنها الثاني فلسطين «البلد أحببته كل الحب

وأنزلته مكانة رفيعة من قلبي، وكنت أحسب أنه سيكون لي موطناً مدى الحياة.» وتصف الآلام التي أصابتها «لما حل ببلدي الثاني فلسطين الغالية من ضرر وما وقع على أهلها من تشرد، وما تلاقيه في الأندية العربية من ظلم الأحكام وتحيّز الحكام، حتى سُدّت الأبواب في وجه الحقيقة، أو كادت، وحجب نور الحق عن الانبلاج أو أوشك.»

ثالثاً: نموذج من الفئة الثالثة
(الداعون إلى النضال المسلح فكراً وممارسة)

محمد طارق الإفريقي (١٨٨٨ - ١٩٥٥)، «المجاهدون في معارك فلسطين، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م: مذكرات عن الحرب الفلسطينية: أربعون معركة وأسماء شهدائها وجرحاها» (دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والنشر، ١٩٥١).

المؤلف هو أحد المشاركين في معارك فلسطين سنة ١٩٤٨ (وهو من أصل نيجيري، خريج كلية حربية تركية، وكان رئيساً لأركان حرب الجيش السعودي سابقاً). وقد عمل الإفريقي في «الجهاد المقدس» فكان مستشاراً حربياً لحسن سلامة في بداية سنة ١٩٤٨، ثم كُلّف إنشاء جبهة المجدل في آذار/مارس من السنة نفسها، والقيام بمهمة قطع سير القوافل اليهودية التي كانت تجلب المؤونة من القدس إلى المستعمرات اليهودية في منطقة المجدل وسط القرى والمدن العربية بحراسة الجيش البريطاني. وبعد الهدنة الأولى في تموز/يوليو ١٩٤٨، عيّنه أحمد حلمي باشا، حاكم القدس العسكري، قائداً لجماعة المناضلين عن المنطقة الجنوبية في جبهة القدس. وعلى الرغم من سلبيات المنطقة عسكرياً، وفقدان المواقع العسكرية، فقد استمرت المقاومة مشتعلة في المنطقة أربعة أشهر بعد الهدنة، في أوضاع صعبة استبد بها الضغط اليهودي وقلّت المؤن والذخيرة وأعداد المقاتلين. وكان التنسيق يتم بين قوات المجاهدين والقوات الأردنية (بقيادة عبد الله التل) والقوات المصرية عند منطقة بيت لحم. وقدم الإفريقي استقالته إلى الحاكم العسكري الجديد (بعد استقالة أحمد حلمي باشا) في مطلع تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٨.

ويعرّف المؤلف نفسه وكتابه بقوله: «ولمّا كنت أحد قادة المجاهدين الذين قادوا معاركها في البداية حتى النهاية، حيث قمت بإدارة أربعين معركة مسجلة ضد اليهود في جبهتي غزة والقدس، رأيت من واجبي أن أسجل هذه المعارك وما يحيط بها من الأسرار وكيفية وقوعها وجريانها مع ذكر أسماء شهدائها وجرحاها وغنائمها

خدمة للحقيقة والتاريخ للأجيال القادمة.» يُعد الكتاب إحدى الوثائق العسكرية المتعلقة بجانب خفي من الحرب خاص بمعارك المجاهدين لا الجيوش العربية. ويسجل صاحب الكتاب تفصيلات كل ما حدث، مع أسماء المواقع التي كانت تحتلها السرايا والمفارز المتعددة، وتوزيع القوات والخطط المرسومة وأسلوب إدارة القتال. كما يتناول أنواع المجاهدين وطرق تزويدهم بالأموال وتجهيزهم بالسلاح والعتاد، والتقسيمات العسكرية للجبهات الفلسطينية بعددها وأسماء قراها وتوزيع القيادات، ويدعم كتابه بأسماء الشهداء والجرحى وفقاً لبلدانهم ومكان وقوع الحوادث.

ويحاول المؤلف أن يرد في كتابه على الاتهامات بأن عرب فلسطين لم يقاتلوا، وبأن ردات فعلهم كانت ارتجالية، فيقول إنهم كانوا يواجهون قوى أشد وأكثر تنظيماً، كما كانوا يعانون صعوبة الحصول على السلاح. ويشيد بدور الهيئة العربية العليا في تزويد المجاهدين بالسلاح ومحاولة تدبيره بالوسائل كافة على الرغم من الصعوبات. كما يشيد بأعمال المناضلين الفلسطينيين الذين حافظوا على مواقعهم إلى حين وصول الجيوش العربية. ويخص منجزات «الجهاد المقدس» بالتقدير، ولا سيما أعمال التدمير للمنشآت اليهودية. ويعبر عن خيبة أمله بدخول الجيوش العربية، ويحلل ثُغر التدخل العسكري، ويعدد الأخطاء التي ارتكبتها القيادة العسكرية العربية وأدت إلى الكارثة، فهي لم تستلم مواقع المجاهدين ولم تستفد منهم، وافتقرت إلى القيادة الموحدة، واستهانت بالخصم. وكان الإفريقي تقدم بخطة عسكرية إلى الجهات المسؤولة في أثناء التدخل العربي.

ولا يبدو للكتاب أي قيمة علمية في الموضوعات الأُخرى التي لا تتناول المعارك الحربية، وخصوصاً المقدمة التاريخية التي يربط فيها بين مأساة فلسطين وأهداف بني إسرائيل القدامى منذ خروجهم من مصر، ويربط فيها أيضاً بين خلع السلطان عبد الحميد والأهداف الصهيونية. كما أن الملاحظات التي أوردها في خاتمة الكتاب تبدو ساذجة، وحاول فيها أن يفسر أسباب هزيمة العرب: الاستعمار الأوروبي، ومساندة قوى العالم لليهود، وامتناع الدول العربية من تجهيز المجاهدين. وقد كتب الإفريقي مذكراته كيفما اتفق، ومن غير ترتيب تاريخي أحياناً، كما أن تقسيمات الكتاب غير واضحة؛ ففيها تقديم وتأخير، وجاءت عناوينه اعتباطية. وعلى الرغم من ملاحظاته التي أوردها في خاتمة الكتاب بشأن تفسير أسباب الهزيمة العربية، فإنه ينتهي بنظرة متفائلة: «وأمّا ما يترتب على الشعوب العربية عمله، انتظاراً

للشوط الثاني الذي لا بد من وقوعه عاجلاً أو آجلاً، الاستعداد لكسبه وسيكسبونه إذا استعدوا له. والدليل على قولي هذا هو أن الصليبيين غُلبوا على أمرهم وانسحبوا من فلسطين والسواحل السورية بعد مائة وخمس وثمانين سنة أمام صولة السلطان صلاح الدين.»

قائمة بعناوين
المذكرات والسير الذاتية موضع الدراسة

الكاتب	الكتاب	النشر والطباعة
إبراهيم خليل سكيك ١٩٢٠ -	«شريط الذكريات عن غزة قبل نصف قرن»	د.م.: جعفر السويركي، د. ت)
إحسان النمر ١٩٠٥ - ١٩٨٤	«مذكرات»	نابلس: مطبعة الفرج، أبو ربيع إخوان، ١٩٧٨
أحمد الشقيري	«أربعون عاماً في الحياة العربية والدولية»	بيروت: دار النهار، ١٩٦٩
١٩٠٨ - ١٩٨٠	«حوار وأسرار مع الملوك والرؤساء»	بيروت: دار النهار، ١٩٧٠
	«من القمة إلى الهزيمة مع الملوك والرؤساء»	بيروت: دار النهار، ١٩٧١
	«على طريق الهزيمة مع الملوك والرؤساء»	بيروت: دار النهار، ١٩٧٢
	«الهزيمة الكبرى مع الملوك والرؤساء» (جزآن)	بيروت: دار النهار، ١٩٧٣
أسعد عبد الرحمن ١٩٤٤ -	«أوراق سجين: عشرة أشهر في المعتقلات الإسرائيلية»	بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية - مركز الأبحاث، ١٩٦٩
أكرم زعيتر ١٩٠٩ - ١٩٩٦	«يوميات الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩٣٥ - ١٩٣٩»	بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٠
إميل الغوري ١٩٠٧ - ١٩٨٤	«فلسطين عبر ستين عاماً»	بيروت: دار النهار، الجزء الأول ١٩٧٢؛ الجزء الثاني ١٩٧٣
حسن صالح الخفش ١٩١٧ - ١٩٧٢	«مذكرات حول تاريخ الحركة العمالية»	بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية - مركز الأبحاث، ١٩٧٣
خليل البديري ١٩٠٦ - ١٩٨٣	«ستة وستون عاماً مع الحركة الوطنية الفلسطينية وفيها»	القدس: منشورات صلاح الدين، ١٩٨٢
خليل السكاكيني ١٨٧٨ - ١٩٥٣	«كذا أنا يا دنيا: يوميات خليل السكاكيني»، إعداد: هالة السكاكيني	القدس: المطبعة التجارية، ط١، ١٩٥٥ بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ط٢، ١٩٨٢

شفيق الحوت - ١٩٣١	«عشرون عاماً في منظمة التحرير الفلسطينية (أحاديث الذكريات ١٩٦٤ - ١٩٨٦)»	بيروت: دار الاستقلال للدراسات والنشر، ١٩٨٦
صلاح خلف (أبو إياد) ١٩٣٣ - ١٩٩١	«فلسطيني بلا هوية (لقاءات مع الكاتب الفرنسي إريك رولو)» (نقلها إلى العربية نصير مروة)	الكويت: شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، ١٩٧٩
عارف العارف ١٨٩٢ - ١٩٧٣	(أ) «نكبة بيت المقدس والفردوس المفقود ١٩٤٧ - ١٩٥٢»	صيدا - بيروت: منشورات المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٩٥٦ - ١٩٥٩
	(ب) «أوراق عارف العارف» (١٢ جزءاً)	بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية - مركز الأبحاث، ١٩٧٣
عبد الحميد شومان ١٨٨٨ - ١٩٧٤	«العصامي: سيرة عبد الحميد شومان»	بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٢
عزت طنوس ١٨٩٦ - ١٩٦٩	«الفلسطينيون: ماض مجيد ومستقبل باهر» (الجزء الأول)	بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية - مركز الأبحاث، ١٩٨٢
عنبرة سلام الخالدي ١٨٩٨ - ١٩٨٦	«جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين»	بيروت: دار النهار، ١٩٧٨
عوني عبد الهادي ١٨٨٢ - ١٩٧٠	«أوراق خاصة»	بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية - مركز الأبحاث، ١٩٧٤
فدوى طوقان ١٩١٧ - ٢٠٠٣	«رحلة جبلية، رحلة صعبة - سيرة ذاتية»	عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٨٥
فواز تركي - ١٩٤٠	*The Disinherited: Journal of a Palestinian Exile* («المحروم: يوميات غربة فلسطينية»)	New York: Monthly Review Press, 1972
فوزي القاوقجي ١٨٩٠ - ١٩٧٧	(أ) «مذكرات فوزي القاوقجي ١٩١٤ - ١٩٣٢»	بيروت: دار القدس، ١٩٧٥
	(ب) «فلسطين في مذكرات القاوقجي ١٩٣٦ - ١٩٣٨»	بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية - مركز الأبحاث ودار القدس، ١٩٧٥
كنعان أبو خضرا ١٩٢٠ - ١٩٨٤	«صحافي من فلسطين يتذكر»	بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥
ليلى خالد - ١٩٤٤	«شعبي سيحيا (مذكرات خاطفة الطائرات) كتبها كما روتها له جورج حجار»	بيروت: دار النهار، ١٩٧٣
محمد أمين الحسيني ١٨٩٧ - ١٩٧٤	«صفحات من مذكرات السيد محمد أمين الحسيني»	أعداد متفرقة من مجلة «فلسطين» (بين سنة ١٩٦٧ وسنة ١٩٧٥)، وهي نشرة دورية كانت الهيئة العربية العليا تشرف عليها

محمد طارق الإفريقي ١٨٨٨ - ١٩٥٥	«المجاهدون في معارك فلسطين، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م: مذكرات عن الحرب الفلسطينية: أربعون معركة وأسماء شهدائها وجرحاها»	دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والنشر السورية، ١٩٥١
محمد عزة دروزة ١٨٨٧ - ١٩٨٤	«مذكرات وتسجيلات، مائة عام فلسطينية»	دمشق: الجمعية الفلسطينية للتاريخ والآثار، والمركز الجغرافي الفلسطيني، الجزء الأول ١٩٨٤؛ الجزء الثاني ١٩٨٦
محمد علي الطاهر ١٨٩٦ - ١٩٧٤	«ظلام السجن، مذكرات ومفكرات: سجين هارب، تنكر واختفى»	القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥١
معين بسيسو ١٩٢٦ - ١٩٨٤	«دفاتر فلسطينية»	بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨
موسى العلمي ١٨٩٧ - ١٩٨٤	*Palestine is my Home* («فلسطين هي وطني: قصة موسى العلمي»)، كما رواها لجيوفري فيرلونج	London: John Murray, 1969
هشام شرابي ١٩٢٦ - ٢٠٠٥	«الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي»	بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨
يعقوب زيادين ١٩٢٤ -	«البدايات، سيرة ذاتية، أربعون سنة في الحركة الوطنية الأردنية»	بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٠

المراجع

العربية

(إضافة إلى القائمة المرفقة المتعلقة بالمذكرات والسير الذاتية، موضوع الدراسة).

- خدوري، مجيد. «عرب معاصرون، أدوار القادة في السياسة». بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣.
- زريق، قسطنطين. «نحن والتاريخ». بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٦٣.
- سعيد، إدوار. «مخاطر نشر المذكرات». «الحياة»، ٢٩/١١/١٩٩٩.
- عباس، إحسان. «فن السيرة». سلسلة الفنون الأدبية. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٦.
- عثمان، حسن. «منهج البحث التاريخي». القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠.
- مؤسسة الدراسات الفلسطينية. «الأرشيف الوثائقي». دراسة قدمت إلى سمنار الدراسات العليا للتاريخ الحديث بجامعة عين شمس، كلية الآداب، «وثائق تاريخ العرب الحديث». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٠.

الإنكليزية

- Abu-Ghazaleh, Adnan. *Arab Cultural Nationalism in Palestine during the British Mandate*. Beirut: Institute for Palestine Studies, 1973.
- Carr, Edward Hallet. *What is History*. London: Macmillan, 1961.
- Khalidi, Tarif. «Palestinian Historiography, 1900-1984.» *Journal of Palestine Studies*, vol. X, no. 3 (Spring 1981).
- Kramer, Martin. «A Sample of Biography and Self-Narrative.» In *Middle Eastern Lives, The Practice of Biography and Self-Narrative*. M. Kramer, ed. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1991.
- Sayigh, Rosemary. *Palestinians From Peasants to Revolutionaries*. London: Zed Press, 1979.

الفصل الرابع

السيرة الذاتية والهوية في أوائل تاريخ دمشق الحديث

ستيف تماري[1]

مقدمة:
استعمالات التراجم لكتابة تاريخ أوائل العصر العربي الحديث

إن دارسي أوائل تاريخ سورية الحديث محظوظون لوجود وفرة من تراث التراجم في تصرفهم. فقد أنتج المؤرخون الدمشقيون سلسلة من كتب التراجم على رأس كل مئة عام من قرون الحكم العثماني الأربعة. فعن دمشق في القرن الثامن عشر وحده، استُخدِم كتاب تراجم محمد خليل المرادي (ت ١٧٩١) - بنسب تزيد أو تنقص - لكتابة أنواع متعددة من التاريخ. ونقّب غب (Gibb) وبوين (Bowen) فيه للكتابة عن إدارة الولاية في الإمبراطورية العثمانية خلال القرن الثامن عشر.[2] وقد اعتمد عبد الكريم رافق على هذا الكتاب وعلى كتاب آخر من كتب تراجم المرادي التي وضعها في كتابه الكلاسيكي عن بروز النزعة المحلية في دمشق في ظل الولاة من آل العظم.[3] واستعملت ليندا شيلشر (L. Schilcher) في كتابها *Families in Politics* («عائلات في السياسة») تراجم المرادي لتفصّل الصلات ما بين السيد

---

(١) أتيحت لي كتابة هذه الدراسة بفضل دعم زمالة من اللجنة المشتركة حول الشرق الأدنى والأوسط في مجلس بحوث العلوم الاجتماعية والمجلس الأميركي للروابط الأكاديمية ووكالة المعلومات الأميركية من خلال هبة قدمها مركز البحوث الأميركي في مصر.

(٢) H.A.R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. I in 2 parts.
أنظر بصورة خاصة الفصول المتعلقة بـ: العلماء، إدارة القانون، التربية، الأوقاف الدينية، الدراويش، وجميعها في الجزء الأول، القسم الثاني.

(٣) Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus, 1723-1783*, 2nd ed.
أنظر: «Survey of the Sources,» Ibid., pp. 328-330.

والموالي، ولتصف البنية الاجتماعية للنخبة الدمشقية في القرن الثامن عشر.[(٤)] كما استُخدمت تراجم المرادي مصدراً أساسياً لكل من التاريخ الاقتصادي والديني والفكري.[(٥)] غير أن مصادر السير، كمعجم المرادي، استُعملت في معظم الوقت وفي الأساس وسائل لغايات أوسع منها: لإعادة بناء التاريخ السياسي والبنية الاجتماعية لدمشق، أو لتقصي الصلات التي ربطت بين العلماء داخل الشبكة العالمية لعلماء المسلمين.

أمّا هذه الدراسة فتبدأ، في المقابل، باستقصاء مصادر التراجم، والسير الذاتية، وكتب الأخبار، من حيث ما تبوح به عن مؤلفيها. وينصب اهتمامي، أولاً وقبل أي شيء، على التعلق بالمكان وأهله، وعلى الوعي التاريخي من حيث أنهما يحددان الهوية الشخصية في مجتمع عربي ما زال في أوائل العصر الحديث. وجملة القول، إن هذه الدراسة تستند إلى مظاهر السيرة الذاتية في كتابة التراجم والتاريخ.

لكن الأسئلة المتعلقة بالهوية تعيدنا، في نهاية المطاف، إلى قضايا أوسع نطاقاً. فنحن نقف، في دمشق القرن الثامن عشر، على عتبة التحولات الهائلة التي ستعصف بالقرن التالي، ولا سيما ولادة الوعي القومي. وقد ناقش المؤرخون مطولاً إلى أي مدى كان الدمشقيون يمتلكون حساً قومياً أو وعياً إثنياً.[(٦)] فمسألتا الهوية والوعي

---

(٤) Linda Schilcher, *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries.*

إنه عمل ضخم في دراسة الشخصيات والأعيان يستند استناداً أساسياً إلى أعمال المرادي ونظيره في القرن التاسع عشر عبد الرزاق البيطار.

(٥) Karl Barbir, «Getting and Spending in Eighteenth-Century Damascus: Wealth at Three Social Levels.» In *La vie sociale dans les provinces arabes à l'époque ottomane,* Abdeljelil Temimi, ed., vol. 3, pp. 63-76.

وهذا عمل بارز لرسم الخطوط العريضة للبنية الاجتماعية-الاقتصادية في المدينة ككل. إن سلسلة المقالات التي كتبها جون فول، ومنها: «The Non-Wahhabi Hanbalis of Eighteenth Century Syria.» *Der Islam,* 49 (2), (November 1972), pp. 277-291; «Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: an Analysis of an Intellectual Group in 18th - Century Madina.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* vol. 38 (1), (1975), pp. 33-39، أرست الأساس لكتابة دراسته الرائدة عن أصول الحركات الإسلامية الإحيائية الحديثة في القرن الثامن عشر تحت عنوان: *Continuity and Change in the Muslim World.*

(٦) أنظر: Karl Barbir, *Ottoman Rule in Damascus,* pp. 75-77; Rafeq, op. cit., p. 49; Schilcher, op. cit., pp. 219-222.

عسيرتان على التناول إجمالاً. وإني لآمل بأن تساهم النتائج المشار إليها أدناه والمستمدة من التجارب الحياتية للأفراد في فهمنا للهوية والوعي لدى طيف واسع من المجتمع الدمشقي في القرن الثامن عشر.

إن مصادري الأساسية هي: «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر»؛ مجموعة تراجم العلماء الأحناف الذين تولوا منصب الإفتاء في دمشق المعنونة «عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام» وكلاهما للمرادي؛[7] ثَبَت إسماعيل العجلوني (ت ١٧٤٨) بعنوان «حلية أهل الفضل والكمال باتصال الأسانيد بكمل الرجال» (وهو سيرة ذاتية فكرية)؛[8] كتاب محمد بن كنان (ت ١٧٤٠ - ١٧٤١) «يوميات شامية».[9]

وسأسلط الضوء على أهم أوجه السيرة الذاتية لكل من المصادر التاريخية في قيد المراجعة، ولا سيما من حيث اتصالها بمسألة الهوية. فثَبَت العجلوني يؤكد إدراك هذا المؤلف لغايته في موقعه كعالم من علماء الحديث وكمدافع عن مذهب أهل السّنة. كما أن تراجم المرادي ليست أقل تموضعاً في العالم الدولي لعلماء الإسلام. غير أن تأليفه لمجموعة من تراجم المفتين في دمشق من أتباع أبي حنيفة (وفي جملتهم هو نفسه) يشير إلى عالم أضيق حدوداً؛ عالم مترسخ في بلاد الشام مع دورانه إلى حد بعيد حول إستنبول، عاصمة العثمانيين. أخيراً تتيح لنا يوميات ابن كنان منطقة تعلُّق أضيق نطاقاً. فتعاقب الفصول، والاستعدادات السنوية لحملة الحج، وحلول زمن بعض الشعائر الفصلية ورحيلها، تكشف كلها عن اعتزاز عميق وشعور قوي بالأمان في مدينته - حتى أيام كانت تمزقها الحزازات السياسية.

وإذا ما أُخذوا معاً كمجموعة، فإن مرشدينا الثلاثة إلى الهوية والوعي في دمشق القرن الثامن عشر يحددون ثلاث دوائر للهوية: ١) عالم العلماء المسلمين الدولي؛ ٢) الإمبراطورية معرَّفة بالحكم العثماني؛ ٣) المجتمع المحلي الذي تحدده أنماط الحياة في دمشق. ولا تتنافى هذه العوالم الثلاثة فيما بينها، بيد أن تدريب مؤلفينا

---

(٧) محمد خليل المرادي، «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر»، أربعة أجزاء (بولاق، القاهرة: المطبعة الأميرية العامرة، ١٣٠١ هجرية)؛ «عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام»، تحقيق محمد مطيع الحافظ ورياض عبد الحميد مراد (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٩).

(٨) إسماعيل العجلوني، «حلية أهل الفضل والكمال باتصال الأسانيد بكمل الرجال».

(٩) محمد بن كنان، «يوميات شامية: ١١١١/١٦٩٩ - ١١٥٣/١٧٤٠»، تحقيق أكرم العلبي، (دمشق: دار الطباع للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤). تستند طبعة العلبي إلى مخطوطة ابن كنان الأصلية الواقعة في مجلدين تحت عنوان «الحوادث اليومية من تاريخ إحدى عشر وألف ومية».

هؤلاء، ومكانتهم، وتجاربهم الحياتية ألهمتهم أن يكتبوا أنواعاً متعددة من التاريخ. كما أن كتبهم تسلط الضوء، بدورها، على اختلافات في أولوياتهم بشأن هوياتهم والأماكن التي يشعرون حيالها بأشد التعلق. وأنا أعتقد أن دوائر التعلق هذه إنما هي، في نهاية المطاف، طريقة مفيدة في مقاربة الوعي والهوية بين مجموعات أكبر من النخبة الدمشقية في القرن الثامن عشر.

دائرة الإسلام:
إسماعيل العجلوني وقوة وعي العلماء

في سنة ١٧٣٧ - ١٧٣٨، قام إسماعيل العجلوني، وهو من أكابر علماء الحديث الدمشقيين، بتأليف ثبته، وهو نوع من السيرة الذاتية الفكرية. وتنقسم هذه السيرة إلى خمسة أجزاء كبيرة: ١) مقدمة يصف فيها سنوات نشأته ويتكلم على أهمية علوم الحديث والأسانيد الموثوق بها والمثبتة؛ ٢) نسخ حرفية لثلاث من أرفع «إجازاته»، أو شهاداته التعليمية، قيمة؛ ٣) مقتطفات ونسخ عن إجازات أُخرى مرتبة بحسب أماكن حصوله عليها؛ ٤) قائمة بمئة وأربعة وستين كتاباً قرأها (ومع من قرأها) مرتبة أبجدياً؛ ٥) قسم أخير يحتوي على رواية خمسة أحاديث مع أسانيدها.

في المقدمة، يخبرنا العجلوني عن نسب عائلته وتحدرها من فاتح بلاد الشام أبي عبيدة ابن الجراح، وعن حيرة والديه في تسميته، وعن الحلم الذي أطلقه في طريق العلم الشريف. يصف العجلوني نفسه بأنه «ولد في عجلون وتربى في دمشق، وأنه على مذهب الإمام الشافعي.»[١٠] وبينما كان العجلوني لا يزال في سن المراهقة رأى في ما يراه النائم شخصاً يلبسه جبة خضراء عليها قلم من الفرو الأبيض، وهما لونا العلماء التقليديان. ويروي العجلوني أن والده اغتبط كثيراً عند سماعه هذا الحلم وقرر لتوه أن يبعث بابنه إلى دمشق. وعندما بلغ العجلوني الثالثة عشرة من عمره، وبعد أن ختم القرآن، بدأ سعيه للانخراط في سلك العلماء الدمشقيين، وهم جماعة من العلماء الشديدي الإدراك لمكانتهم ولدورهم كحماة لمذهب أهل السّنة والجماعة. وعند بلوغه السن التي كتب فيها ثبته، كان يعد نفسه عالماً في عداد العلماء؛ لا مجرد عالم فحسب، بل عالم من علماء الحديث أيضاً. وهو يذكر الكتب التي وضعها وتلك التي كانت غير منجزة عند كتابة ثبته. وتشتمل

(١٠) العجلوني، مصدر سبق ذكره، ٣أ.

هذه على مجموعتين من الأحاديث، وثلاث تراجم، وكتابين عن أشهر رجب وشعبان ورمضان المباركة، وكتاب في النحو. أمّا عمله الأعظم فقد كان غير ناجز عند وفاته؛ وهو دراسة ضخمة عن البخاري، أحد كبار جامعي الحديث، كانت بلغت ٢٩٢ دفتراً يوم وافاه الأجل.(١١) وقد خلف عدة أعمال أخرى غير مكتملة، معظمها يتعلق بعلوم الحديث، ومنها دراسة للغزالي، وكتاب في فقه الشافعي، وتفسير للقرآن.(١٢)

غير أن ثبت العجلوني ليس معالجة لسيرته ومنجزاته الخاصة بقدر ما هو توثيق لصلاته بمعاصريه من العلماء - ولا سيما أهل الحديث - وأولئك الذين سبقوه. والدلائل على هذه الصلات مثبتة في الأسانيد، أي قوائم الأسماء، وهي الحلقات في سلسلة نقل رواية الحديث وسواه من الأعمال من جيل إلى جيل.

وإني أعلم أنه قد جرت عادة أهل الحديث، قديماً وحديثاً، أن يذكروا أسانيدهم واتصالها بالأئمة والمشايخ لأنها تعبير عن نسبهم إلى الأئمة والمشايخ والوسيلة التي يصغي بها أهل الحديث إليهم ويستمدون الأزر منهم.(١٣)

وثبت العجلوني هو، أولاً وقبل أي شيء، شاهد على مكانته بين أجيال العلماء الذين كانوا يعدون رواية الحديث (أو الإجازة بروايته) توكيداً للصلة الشخصية بين النبي العربي (ﷺ)، وآله، وصحبه، والأئمة التابعين، والعلماء على مر العصور. وفي هذا الإطار، كان الثبت بمنزلة دليل إجازات، يمثل ذروة سيرة علمية طويلة، ويؤدي، بالنسبة إلى الطلبة الذين يأخذون العلم عن هذا العالم، وظيفة التوثيق للنسب الفكري الذي يورثهم إياه، والذي يتولى تلامذتهم بدورهم توريثه لمن بعدهم.

هنا، يجدر بنا أن نلتفت إلى إدراك العجلوني لغايته. كيف كان ينظر إلى عمله؟ ما هي العلاقة بين النصوص، والمشايخ، والطالب نفسه؟ ففي كتاب «المعرفة والممارسة الاجتماعية في دمشق العصر الوسيط» (*Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*) يلقي مايكل تشامبرلين (M. Chamberlain) أضواء الأنثروبولوجيا الثقافية والتاريخ المقارن على أسئلة مشابهة بالنسبة إلى علماء عصر

---

(١١) محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٨٧٠) من بخارى في آسيا الوسطى. كان من أعظم جامعي الحديث وعلمائه. ويعرف كتابه بـ «الجامع الصحيح».

(١٢) أبو حامد الغزالي (ت ١١١١) جاء من خراسان في شمال شرق إيران، وكان متكلماً ومتصوفاً، مهد كتابه «إحياء علوم الدين» الطريق أمام قبول الإسلام السني بالصوفية.

(١٣) العجلوني، مصدر سبق ذكره، ١ب.

أقدم عهداً.[14] إن تصوره لـ «نبالة العلم» أداة فعالة في تفسير بعض الخصائص المميزة للتربية الإسلامية، ولا سيما أهمية سلاسل الإسناد، والشعور القوي بالواجب والمسؤولية الذي كانت هذه الصلات تحمله معها. في أوروبا والصين، أرست طبقة النبلاء من ملاّك الأراضي، والبيروقراطية المتدربة على شؤون الدولة، المرتكزات الأساسية لنشوء الدول واستطالة أعمار الأرستقراطيات والسلالات الحاكمة. وعلى الضد من ذلك، يحاجج تشامبرلين، أن النخب المدنية الإسلامية تطورت لتولد «نبالة العلم». وقد اتسمت هذه الطبقة من النبلاء، لا بالتحدر عبر أنساب عائلات النخبة، وإنما عبر الانخراط في سلك أهل العلم ونسبه. ولم يكن تحصيل العلم تهيئة للخدمة أو لامتهان مهنة ما، وإنما كان بمنزلة شعيرة من الشعائر التي يكتسب من خلالها المرء ولاءات، وهو ما يسميه تشامبرلين «رأس المال الثقافي»، ويعرّفه بأنه يتكون من تلك الممارسات المرتبطة باكتساب المعرفة التي كانت تستعملها النخبة المدنية في دمشق العصر الوسيط لضمان بقائها الاجتماعي. ومن هذه الممارسات: إلقاء الدروس؛ القراءة؛ الكتابة؛ الصداقات بين العلماء؛ التشبّه بالقدوة الثقافية الحسنة. وهو يدرس هذه كوسيلة لفهم كيف «بنت النخب روابطها الأساسية، وتنافست فيما بينها ومع الآخرين، ونقلت مكانتها إلى من يليها على توالي الأيام.»[15] كان جوهر هذا النظام العلاقة الشخصية الوثيقة بين الطالب وشيخه، تلك العلاقة التي كان الطالب فيها لا يكتسب المعرفة فحسب، بل الولاءات ورأس المال الثقافي المرتبط بأستاذه أيضاً. وكان رأس المال الثقافي يأتي على صورة نسب العلم. فـ «عندما كان الأعيان ينخرطون في سلك نَقَلة العلم كانوا يكتسبون عراقة أصل أنفع لهم، في بعض الوجوه، من كرم المحتد الذي يوفره لهم نسبهم العائلي... فمع أن العائلات كانت توفر اللغة والصور للعلاقات الحميمة... فقد كان رأس مالهم الثقافي هو الذي يشكل ميراثهم الحقيقي.»[16]

كان علماء دمشق القرن الثامن عشر، كأسلافهم في العصر الوسيط، يعتبرون أنفسهم جماعة منذورة لحفظ تراث الفكر الإسلامي السنّي وممارساته ونقلها إلى طلابهم. وكانت سلاسل الأسانيد التي تربط عالماً بعالم، جيلاً بعد جيل، هي المفتاح إلى هذا الشعور بالتفرد والغاية. وكان العلماء يجمعون الدلائل على انخراطهم

(١٤) Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350.*

(١٥) Ibid., p. 23.

(١٦) Ibid., p. 110.

في سلسلة الأسانيد على نحو ما يفعل اليوم الطامحون من أرباب المهن إلى جمع الشهادات العلمية والترقيات، أو كما كانت تفعل عائلات النبلاء في المجتمعات الإقطاعية لتوثيق نسبها. كان الانضمام إلى سلسلة الأسانيد يعني القبول ضمن هيئة اجتماعية لم يكن لها وجود رسمي منظم، وإنما كان يجمعها شعور قوي بالهوية والوعي الذاتي. وفي انعطاف إلى النظرية الماركسية الخاصة بالوعي الطبقي، كان العلماء يكوّنون طبقة «لنفسها» إن لم نقل «في نفسها». ويوضح العجلوني وشيوخه هذا الأمر إيضاحاً وافياً عندما يمهدون لإجازاتهم بالإحالة الدائمة إلى العلماء باعتبارهم هيئة مميزة من حَمَلة العلم الإسلامي، لا بد لارتباط أعضائها بعضهم ببعض من أن يوثق ويؤكَّد كي يتيسر للمرء أن يعدَّ في مصافهم.

يستهل العجلوني ثبته بكلام مسهب عن معنى الإسناد والمخاطر التي يشكلها الذين قد ينقلون العلم من دون الأسانيد الضرورية. ويستشهد بالإمام الشافعي ليبرهن أنه لا يمكن لأي كان أن يكون من النقلة الثقات للعلم والنصوص. فعلى قول الشافعي: «إن الذي يطلب الحديث بلا سند كحاطب ليل يحمل الحطب وفيه أفعى وهو لا يدري.»[١٧] كما يستشهد بقول عبد الله بن المبارك (ت ٧٩٧): «إن طالب العلم بلا سند كراقي السطح بلا سلم.»[١٨] ويتابع العجلوني:

> قال بعض مشايخنا المعتمدين إن الإسناد إلى المشايخ هو أنساب العلماء العاملين وأنهم الآباء في الدين. والإسناد من خواص هذه الأمة المحمدية فينبغي الرحيل لتحصيله ولو إلى أقصى البلاد الهندية. وما ذكره هؤلاء الأئمة العلام محمول على الكمال والاستحسان لما قاله الحافظ السيوطي في كتابه «الإتقان» الإجازة من الشيخ ليست بلازمة في جواز رواية الحديث بل شرط أن يكون أهلاً للرواية والدراية.[١٩]

وكما يفسر ذلك تشامبرلين، فإن نقل العلم في مجتمع كهذا كان يستلزم أكثر من مجرد تحويل مضامين كتاب من عالم إلى آخر. فالصلة الشخصية - حتى إن اقتضت

---

(١٧) العجلوني، مصدر سبق ذكره، ١ب.

(١٨) المصدر نفسه، ٢أ. كان عبد الله بن المبارك فقيهاً تركياً فارسياً، ومحدثاً، ومفسراً، ولغوياً ومؤرخاً. عمر رضا كحالة، «معجم المؤلفين»، ١٥ جزءاً (بيروت: دار إحياء التراث العربي، لات.)، ج٦، ص ١٠٦.

(١٩) العجلوني، مصدر سبق ذكره، ٢أ. كان عبد الرحمن السيوطي (ت ١٥٠٥) فقيهاً شافعياً في مصر المماليك. ألف كتباً في عدة حقول، منها النحو، والتفسير، وله عدة كتب مشهورة في الحديث. واسمه من أكثر أسماء المؤلفين وروداً في قائمة العجلوني. كحالة، مصدر سبق ذكره، ج٥، ص ١٢٧ - ١٣١.

السفر من قارة إلى قارة - وشهرة الشيوخ كانتا على جانب من الأهمية يعادل على الأقل أهمية العلم المتبادل. فالعجلوني ومعاصروه كانوا يرون الرأي القائل بأن الأسانيد امتيازات خاصة بالعلماء. وهو يستشهد بيوسف ابن عبد البر الذي قال إن الإجازة في العلم هي كرأس المال.(٢٠)

إن أطروحة تشامبرلين المتعلقة بدمشق العصر الوسيط لا تنطبق تماماً على دمشق القرن الثامن عشر. فبعد مئتي عام من الحكم العثماني، باتت الدولة المركزية أقوى كثيراً مما كانت عليه في عهدي الأيوبيين والمماليك. ولم يعد القادة العسكريون يعتمدون كما كانوا على الشرعية التي يمنحهم إياها العلماء. كما كانت الأنساب في القرن الثامن عشر اكتسبت أهمية متزايدة في نقل المناصب والسلطة من جيل إلى الذي يليه. ومع ذلك، فلا مسوِّغ للتشكيك في التزام العجلوني وإجلاله لـ «رأس المال الثقافي» الإسلامي تحديداً الذي كان حصّله، وكان من شأنه أن يورثه لتلامذته. إن دائرة الهوية هذه - عالم الإسلام - هي أهم الدوائر في نظر العجلوني، وهي تربطه «أفقياً» بزملائه من علماء الحديث على امتداد العالم الإسلامي، وتربطه «عمودياً» بالذين سبقوه والذين سيأتون من بعده. وسيرته الذاتية شهادة على طول عمر دائرة الهوية الإسلامية وقوتها.

الدائرة العثمانية:

محمد خليل المرادي:

مسلم، دمشقي، عثماني يقيناً

كان عالَم محمد خليل المرادي، في مستوى معين، كعالم العجلوني، عالم العلم السنّي الدولي. وكان كتابه الأشهر، «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر»، معجم تراجم لأعيان القرن الثاني عشر للهجرة وعلمائه، وهو ما يقابل القرن الثامن عشر في التقويم الغريغوري، يشتمل على شخصيات من أنحاء العالم الإسلامي كافة. غير أن عالم المرادي كان عالماً متمحوراً حول بلاد الشام، ودمشق بصورة خاصة، ويدور حول إستنبول.

---

(٢٠) العجلوني، مصدر سبق ذكره، ٢أ. كان يوسف بن عبد البر الأندلسي (ت ١٠٧١) مشهوراً بخبرته بعلم الرجال، أي تصنيف مختلف روايات الحديث من حيث الصحة والضعف وما إلى ذلك. أنظر: كحالة، مصدر سبق ذكره، ج١٣، ص ٣١٥ - ٣١٦.

إن مراجعة مساقط رؤوس الذين ترجم لهم المرادي وانتماءاتهم تتيح لنا كثيراً من الدلائل على مصادر الهوية التي كانت تحرك هذا المؤلف.[٢١] فنحو ٦٥٪ ممن ترجم لهم جاؤوا من بلاد الشام الجغرافية. أمّا خارج بلاد الشام، فثمة كثير من الأعيان من الروم (وفي جملتها قلب الإمبراطورية العثمانية، الروملي، والأناضول)، ومن مصر، والحرمين مكة والمدينة، واليمن، والعراق؛ ونسبة أقل من المغرب، وكردستان، وآسيا الوسطى، والهند. ولا عجب فيما إذا وجدنا أن ٥٥٪ من الأعيان الشاميين الذين ترجم لهم المرادي ينتمون إلى مسقط رأسه دمشق.

العنوان الثانوي للمعجم هو أعيان القرن الثاني عشر. وكلمة الأعيان هنا تشتمل على المنخرطين في الأعمال الدنيوية فضلاً عن العلماء. غير أن الأعيان من غير العلماء لا تتجاوز نسبتهم ١٥٪ من مجموع التراجم. أمّا الباقون فقد تدربوا على بعض العلوم الدينية كالشريعة وفروعها والحديث والتصوف، أو كانوا شعراء وأدباء. وهم يتوزعون ما بين أرفع المناصب الدينية في الإمبراطورية، كشيخ الإسلام (وهو المفتي الحنفي لإستنبول، المنصب الأعلى في الهيئة الدينية العثمانية)، إلى المتصوفة المحليين الذين عاشوا في فقر. وعلماء المرادي هم جميعاً من أهل السُّنة باستثناء شاعر شيعي. أمّا الذين يذكر مذهبهم فإن ما يربو قليلاً على ٥٠٪ كانوا من أتباع أبي حنيفة، و٤٠٪ من الشوافع، وأمّا الباقون فيتوزعون ما بين الحنابلة، والمالكية، وعدد ضئيل ممن كان على أكثر من مذهب واحد.

إن في ارتفاع نسبة الحنفية في معجم المرادي، مع كون كثير منهم من مناطق خارج بلاد الشام، مؤشراً إلى تعلق المؤلف بالتراث العثماني في دمشق. وقد كان المذهب الشافعي، قبل الفتح العثماني، أشيع المذاهب في بلاد الشام كما في مصر، أيام المماليك، وظلت الشافعية على درجة عالية من الانتشار، ولا سيما على مستوى مؤسسات الجوار، على امتداد العهد العثماني.[٢٢] لكن قيام العثمانيين بإعادة تنظيم

---

(٢١) الأرقام الواردة أثناء مستمدة من الفصل الرابع من أطروحة كاتب الدراسة. أنظر:
Steve Tamari, «Teaching and Learning in 18th - Century Damascus: Localism and Ottomanism in an Early Modern Arab Society,» pp. 90-139.

(٢٢) فعلاً، يجوز القول إن حيوية المذهب الشافعي خلال الأعوام الثلاثمئة الأولى من حكم العثمانيين تشهد على قوة الهويات المحلية بين الدمشقيين على الرغم من المكانة المميزة للمذهب الحنفي وأتباعه ومن التوجه العثماني لبعض العائلات، كآل المرادي مثلاً. أنظر:
Tamari, op. cit., pp. 126-132.

النظام القانوني في الولايات العربية التي كانوا فتحوها حديثاً ميز المذهب الحنفي باعتباره مذهب الدولة الرسمي. وأصبح رأس التراتبية الدينية والقضائية التي تشمل دمشق مفتي إستنبول الحنفي، شيخ الإسلام. كما بات قاضي قضاة دمشق يعيّن دائماً من أتباع أبي حنيفة. واستمر القضاة المنتمون إلى باقي المذاهب يعملون في مناصبهم، لكن كنواب في نظام المحاكم التابع للمذهب الحنفي. كما أحدث العثمانيون نظاماً يعيّن فيه مفت واحد - من جانب زملائه المحليين إجمالاً - لكل مذهب.[٢٣] وقد أدى هذا الإجراء الإصلاحي وما صحبه من علو مكانة المذهب الشرعي الحنفي إلى تعزيز نفوذ المفتي الحنفي.

وهكذا بات علماء دمشق في القرن الثامن عشر جزءاً من نظام بيروقراطي يتركز في إستنبول ويتاح في داخله مجال واسع للترقي داخل النظام القضائي محلياً وعلى امتداد الإمبراطورية، ولا سيما إذا كان الرجل سليل أسرة حنفية بارزة. وكان المراديون يتحدرون تحديداً من أسرة كهذه.

ولد مراد المرادي (ت ١٧٢٠)، والد جدّ محمد خليل، في سمرقند ببخارى، ثم رحل عن موطنه الأصلي بغية نشر الطريقة النقشبندية المنبعثة مجدداً في أرجاء الشرق العربي. وقد نزل مراد إلى دمشق في السبعينيات من القرن السابع عشر واستقر فيها، وأصبح أكبر ممثل للنقشبندية المجددية، إحدى كبريات الطرق الصوفية.[٢٤] وفي إستنبول، حيث أقام مراد في أواسط الثمانينيات من القرن السابع عشر، أقطعه السلطان محمد الرابع (حكم من ١٦٤٨ إلى ١٦٨٧) عدة ضياع كـ «ملكانة» في منطقة دمشق. واعتماداً على هذه الأسس الدينية والسياسية والاقتصادية أنشأ مراد سلالة من العلماء الذين أدوا دوراً بارزاً في الحياة السياسية والدينية للمدينة على امتداد القرن الثامن عشر. وحتى العشرينيات من القرن التاسع عشر كانت عائلة المرادي لا تزال تتزعم النقشبندية في دمشق، وظلت تتولى منصب الإفتاء الحنفي من أواسط القرن الثامن عشر حتى أواسط القرن التاسع عشر. ويشير الارتباطان إلى قدرة العائلة على العمل كصلة وصل بين السلطات في إستنبول وأهالي دمشق الأصليين.

وقد تولى والد محمد خليل وعمه الإفتاء كما تولاه هو نفسه بين سنة ١٧٧٧ حتى وفاته سنة ١٧٩١. وعندما ذهب إلى إستنبول في سنة ١٧٧٨ - ١٧٧٩، التقى

(٢٣) المرادي، «عرف البشام...»، مصدر سبق ذكره، ص ٢ - ٣.

(٢٤) تتميز الطريقة النقشبندية بالتزامها القوي بالشرع الإسلامي، وباستعمالها الذكر، أي ذكر الله.

هناك نعمان البشمقجي الذي كان والده شيخ الإسلام والذي أصبح هو نفسه قاضي إستنبول. وقد رد نعمان الزيارة ونزل في منزل المرادي بدمشق. ويلاحظ نعمان أن هذه الصداقة كانت النتيجة الطبيعية للود المتبادل بين العائلتين، وهو ودٌّ زرع بذوره جداهما منذ جيلين.(٢٥) وترى ليندا شيلشر أن آل المرادي كانوا بالنسبة إلى العلماء في المنزلة التي كان يحتلها آل العظم بالنسبة إلى الأغاوات، أي القادة العسكريين في دمشق القرن الثامن عشر. وكانت العائلتان حديثتي العهد نسبياً في دمشق، وكانتا تعتمدان على إستنبول للدعم الأصلي، غير أنهما توصلتا إلى أن تصبحا من اللاعبين الأصلاب على الساحة السياسية المحلية.(٢٦) فلا عجب، إذاً، في أن عدد الحنفية وأبناء أرض الروم كان كبيراً إلى هذا الحد في تراجم محمد خليل المرادي.

مجّد المرادي الحكم العثماني، والنظام العثماني، وإستنبول. وفي هذا الخط نفسه، صنّف مجموعة تراجم أقل شهرة لمن تولى منصب الإفتاء في دمشق تحت عنوان «عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام».

في هذه المجموعة، يمتدح المرادي التنظيم العثماني للشؤون الإدارية والقضائية للولايات. وهو يبتدئ بفقرة طويلة في مديح السلطان سليم الذي أعاد تنظيم نظام المدينة القضائي.

> أردتُ أن أجمع كتاباً يحتوي على تراجم مَنْ ولي الفتوى فيها [دمشق] من عهد السلطان الكبير، والخاقان الشهير، حامي البلاد والثغور، حسنة الأعصار والدهور، ساحب أذيال الرأفة والإسعاف، مُجري ينابيع الجود في الوجود والإنصاف، قامع أهل البغي والفساد، رافع أعلام الشريعة والسداد، حاسم البغاة، قاسم الطغاة، صاحب السرير والتخت، المؤيد من الله بالتوفيق والبخت، إسكندر الوقت وأنوشروانه، مهدي الزمان وسليمانه، السلطان سليم خان العثماني، لا زال يغشاه الرضوان الرحماني، وذلك من حين دخوله دمشق المذكورة، وتجديد أمورها، وتنفيذ أوامره فيها وتنظيمها، بحسب قانونه المنيف، الموافق للشرع الشريف، وترتيب مناصب العلم والسياسة على قاعدة ملكه واستحسان رأيه الشريف...(٢٧)

---

(٢٥) المرادي، «سلك الدرر...»، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص ٢٢٦.

(٢٦) Schilcher, op. cit., p. 328.

(٢٧) المرادي، «عرف البشام...»، مصدر سبق ذكره، ص ٢. أنوشروان أو كسرى الأول (ت ٥٧١) أبرز ملك ساساني اشتهر بعدله.

يلي هذه المقدمة قائمة بأسماء من ولي الإفتاء في دمشق من أوائل الفتح العثماني حتى تعيين المرادي نفسه في هذا المنصب. ويختتم المؤلف الكتاب بسيرة ذاتية يضع فيها نفسه بعزة وأمان في سياق التقاليد العثمانية المميزة. وتحوي هذه السيرة الذاتية الوجيزة قصيدة طويلة في مدح إستنبول يصف فيها المدينة كما يصف العاشق معشوقه. ففي نظر المرادي، لا نظير لإستنبول كملاذ للشجعان ومنتدى للكرام وبستان للنعم. ويصف حنينه إلى إستنبول كحنين العاشق المتيم.[٢٨]

لئن صح أن العجلوني وضع «نسب العلم»، فإن المرادي وضع، في المقابل، «نسب خدمة الدولة العثمانية»، وهو تعبير ملائم لتعلقه بالإمبراطورية وانعكاس ملائم لشعوره بالمكانة ضمن السلطنة.

دوائر الحياة:
ابن كنان وأنماط الحياة الدمشقية

حظيت يوميات ابن كنان منذ زمن بالاعتراف بها مصدراً للتاريخ السياسي لمدينة دمشق خلال الفترة الحرجة لصعود الولاة من آل العظم. وقد اعتمد المرادي نفسه على هذا المصدر. غير أن عمل ابن كنان مهم أيضاً لما يحتويه من وصف للمدينة، ولما يخبرنا به عن حياة المؤلف نفسه. تقدم اليوميات ثروة من التفصيلات عن إيقاعات حياة المدينة في عاصمة ولاية عربية؛ عن مد وجزر العام الدراسي بالنسبة إلى عالم ومعلّم مسلم؛ عن شعائر شيخ صوفي ومناسكه؛ وأخيراً عن شاعرية الحياة الإنسانية في هذه الفترة وهذا المكان، من أفراح الزواج وولادة الأولاد إلى أتراح المرض والعنف والموت. وسأقتصر في هذه الدراسة على سمة منتظمة واحدة من حياة ابن كنان، السَّيران، وهو مصدر أساسي من مصادر اعتزاز الكاتب بمدينته.

كان من أوجه الحياة في دمشق ما يؤثر في الدمشقيين جميعاً بصرف النظر عن الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي، وبصرف النظر عن كونهم من العلماء أو من عامة الناس. وتتيح لنا يوميات ابن كنان نافذة نطل منها على تلك المناسبات التي كانت تتكرر عاماً بعد عام. وفي زمن كانت الحياة الدمشقية صاخبة، فإن الروزنامة السياسية والدينية والاجتماعية كانت توفر استقراراً لا يستهان به. يبدأ ابن كنان كل عام من تاريخه بخلاصة لنشاطات القيادة السياسية في إستنبول ودمشق بحيث يقدم بنية لسلسلة

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥ - ١٦٧.

الحوادث ولفهمه المجال السياسي. زد على ذلك، أن انتظام العام الدراسي، وانطلاق حملة الحج السنوية وعودتها، وشعائر الطرق الصوفية ومناسكها، والزهور في أيار/ مايو والمشمش في حزيران/يونيو أضفت كلها انتظاماً على حياة كانت تتخللها موجات العنف من جانب العساكر غير المنضبطين، وهجمات البدو الساخطين، واحتجاجات الفقراء من فلاحين وسكان المدن، والاضطرابات التي تسببها السيول، والهزات الأرضية وسواها من الكوارث الطبيعية. كانت إيقاعات الروزنامة ورتابتها تشكلان الخلفية التي تجري أمامها الحوادث والمآسي السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي شغلت معظم المؤرخين.

وفي الأعوام الأخيرة من حياة ابن كنان كان يمضي أوقاتاً طويلة من فصول الربيع والصيف والخريف في النزه والسيران في البساتين، والحدائق، والحواكير وغيرها من المواقع الطبيعية الجميلة. وكان الخروج للتنزه يتم لأسباب متنوعة: الدراسة، والصلاة، والترفيه، واللهو. كان حزيران/يونيو وأيلول/سبتمبر أكثر الأشهر شعبية، كما كان نيسان/أبريل، وأيار/مايو، وتموز/يوليو، وآب/أغسطس أشهراً حافلة بالنشاطات.

كان السيران عادة يدوم بياض النهار - وغالباً ما كان يجري يوم السبت أو الأحد، وكان يأخذ ابن كنان وزملاءه، وتلامذته، وأصدقاءه، وعائلاتهم إلى الحدائق أو البساتين في جوار دمشق. وكان أكثر المواقع شعبية تلك الواقعة في الغوطة، الواحة التي يرويها نهر بردى الذي لم يزل يسقي دمشق منذ الأزمنة القديمة، ومنطقة الربوة، تلك الأجمة الخضراء المشرقة على المدينة والواقعة على ضفتي بردى، إذ يتلوّى منحدراً من سلسلة جبال لبنان الشرقية. ويأتي ابن كنان أيضاً إلى ذكر نُزَه أخرى في أماكن أقرب إلى محل إقامته في حي الصالحية، على ضفاف رافدي يزيد والثورة عادة، وإلى الحدائق الأقرب إلى أسوار دمشق كميدان المرجة (أو الميدان الأخضر) غربي المدينة على مقربة من السليمانية البرانية.

وكانت هذه النزه في معظمها جلسات مذاكرة تجمع زملاءه من أهل العلم.

> وفيه، يوم السبت [في آخر ذي القعدة ١١٣٣هـ/أيلول - سبتمبر ١٧٢١م]، كنا في بستان زين الدين نحن وجماعة لا بأس بهم، وطالعنا في مجاميع فيها من كلام مولانا الشيخ عبد الغني النابلسي وغيره، من النظم الفايق، ولطيف المعنى الرايق. . .
>
> وفي يوم الاثنين، كنا مع جماعة من الأصحاب اللطاف في الربوة ذات القرار والمعين، آخر يوم في ذي القعدة، والثلاثاء أول يوم من ذي الحجة،

> وكان أكثر المطالعة بالسيرة الحلبية للشيخ علي الحلبي، بمطالعة مولانا الشيخ أبي الصفا أفندي الأصطواني، والشيخ محمد أفندي البرصي الحنفي، وسماع البقية. . .[٢٩]

كان نظم الشعر وإنشاده النشاط الغالب على تلك المناسبات. وكانت تلك النزه تلهم ابن كنان وصحبه نظم الشعر أو إنشاده بمختلف ألوانه: الغزل؛ الوصف؛ المدح؛ الأعمال الحديثة والكلاسيكية. وقد خص ابن كنان قسماً كبيراً من شعره للتغني بمحاسن الطبيعة، ولا سيما الأنهار والسواقي المحيطة بدمشق.[٣٠] وكان قرض الشعر يشكل جزءاً على قدر كبير من الأهمية في هذه النزه إلى حد أن ابن كنان يذكر المرات القليلة التي لم ينظم فيها أي قصيد.[٣١]

وتتيح لنا هذه النزه القيام بملاحظة حرية بالاهتمام: كان إيقاع الحياة يرتبط بتعاقب الفصول بحسب التقويم الشمسي، بقدر ما كان يتعلق بمطالب التقويم الإسلامي القمري الدينية. يدوّن ابن كنان تعاقب الفصول ويربطه بمختلف مراحل تفتح الأزهار والثمار المحلية. فيشير إلى آذار/مارس ونيسان/أبريل وأيار/مايو بأيام الزهر أو أيام الورد،[٣٢] وإلى حزيران/يونيو بشهر التوت وتموز/يوليو بشهر ظهور المشمش لموسم وجيز،[٣٣] وإلى آب/أغسطس بنهاية الصيف وأيلول/سبتمبر بشهر العنب والتين.[٣٤] وبحلول تشرين الأول/أكتوبر يهطل المطر الموسمي وتستمر الأمطار طوال تشرين الثاني/نوفمبر وكانون الأول/ديسمبر إذ ينهمر الغيث.[٣٥] فإذا تساقط الثلج كان ذلك في كانون الثاني/يناير وشباط/فبراير.[٣٦]

إن ذكر الشعر وتعاقب الفصول يسوقنا إلى الكلام على حس ابن كنان الجمالي الذي يدل على طبيعة اعتزازه بدمشق. فالدمشقيون، كمعظم الناس الذين يتماهون بموضع ما، كانوا ولا يزالون مقتنعين بأن مدينتهم أجمل مكان في العالم. ومن الممكن أن يكون المرء كثير التحديد عن سبب تمجيد الدمشقيين المستمر لمدينتهم

---

(٢٩) ابن كنان، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢٨.

(٣٠) يتغنى بمحاسن نهري يزيد وبردى في عدة مناسبات. المصدر نفسه، ص ٢٢٢، ٣٤٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٢٧، ٤٥٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩، ٢٦٧، ٤٤٢، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٧٨ - ٤٧٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٤ - ٣٩٦، ٤٦٦، ٤٩٩.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٧، ٣٩٧، ٤٣٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٣٩، ٤٥٤، ٤٧١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٨١.

وتاريخها. فمن ذلك، دورات الأحوال الجوية التي يمكن التنبؤ بها، وتناوب الفصول التام، وكلها تساعد على حلول مناخ لطيف ومتنوع. وتؤدي هذه الأحوال إلى تفتح وفرة من الأزهار في الربيع وغلال متنوعة من الثمار في الصيف. وتتمّم الأمطار الشتوية وتساقط الثلوج تعاقب الفصول. كما أن موقع دمشق على حافة بادية الشام وفي ظلال السلسلة الشرقية لجبال لبنان ذات القمم المتوجة بالثلوج، يخلق لوحة فريدة من التقابلات المكانية. وتتجسد هذه المزايا في الغوطة، ذاك الوادي الأخضر الخصيب الذي يحيط بالمدينة والذي يستهوي سكانها وزوارها. فكثير من الحدائق والجنائن التي ارتادها ابن كنان في نزهه كان يقع في تلك المنطقة.

كانت دمشق حديقة في نظر ابن كنان. فقد كانت مجموعة من الملاذات الريفية الهادئة المؤاتية للتنزه والاستجمام، والفرار من شواغل الحياة اليومية، وإمتاع الحواس. كما كان الماء يجعل هذه الحديقة الفردوسية ممكنة. وكانت نزه ابن كنان كلها بلا استثناء تقريباً إلى مواضع مجاري المياه، على ضفاف بردى عادة، أو على ضفاف أحد روافده، بانياس، أو يزيد، أو الثورة. برود الماء وعذوبته موضوع يتكرر في يومياته. ويكثر ابن كنان من وصف تأثير المياه الجارية المتألقة والمتلألئة، فهي تبدو لناظريه كالفضة أو سواها من المعادن النفيسة.[٣٧] فالماء ليس متعة للحواس فحسب، بل له مزايا علاجية أيضاً، منها تهدئة النفس. ففي نيسان/ أبريل ١٧٣٣، وفي أثناء التنزه في حديقة ومقهى إلى الغرب من المدينة، يصف ابن كنان تلألؤ الماء الجاري بين الأزهار بأنه مُسكِر.[٣٨] كما أن الماء المتدفق من عين إحدى المدارس أنساه همومه وأشجانه.[٣٩]

عين الماء في هذه المدرسة، وهي المدرسة البسيطية في الصالحية، تبيّن أن الماء والجنائن لم تكن منعزلة ولا بعيدة عن المؤسسات الإنسانية. فعين الماء بمنزلة النهر، ولا بد لأي صرح مهم من عين تزيّنه. ويصف ابن كنان عين المدرسة البسيطية في مناسبتين، في سنة ١٧٢٦ وسنة ١٧٢٧، وكذلك عيون مدارس أُخرى.[٤٠] وكانت الجنائن أيضاً تلحق بالمباني الكبرى، كالخوانق والتكايا والقصور، مثل قصر سنان باشا في الصالحية، الذي كان مكاناً عاماً تجري فيه

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٧١، ٣٨١، ٤٣١.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٣١.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٧١ - ٣٧٢.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٦، ٣٧١، ٣٨١.

استقبالات حفلات الزفاف.[41]

إن «المروج السندسية في تاريخ الصالحية» هو العنوان الذي أطلقه ابن كنان على تاريخه للصالحية، والعنوان يسم حسه الجمالي - وهو خليط من الطبيعي والمرهف جداً - تجاه المزايا الزخرفية المميزة لأشهر الحرف الدمشقية.[42] وقد كان ابن كنان، على ما بيّناه من قبل، يؤخذ بتلألؤ الماء ولمعانه كالفضة. أمّا عن النبات، فقد كان يهتم أكثر ما يهتم بالأزهار، وهو يذكر الورود، والزنابق، وبراعم البيلسان، ويصفها بأنها زكية الرائحة كالعطر، ويصف ألوانها بالرائعة.[43] وهو يعرب عن تذوق رومانسي، لا بل شهواني لحديقة ورود في الوصف التالي:

> وفي يوم الأربعاء، رابع ذي الحجة [١١٣٩هـ - ٢٣ تموز/يوليو ١٧٢٧م] كنت بمكان نزيه، فيه كل خدن نبيه، تأرجت وجنات ورده بالاحمرار، وصففت كفوف أغصانه بخواتم الأزهار، فقلت من بحر الطويل قصيدة شوقية مع حالة عشقية (ابن كنان، «يوميات»، ص ٣٨٤).

وثمة دلائل أيضاً على حس ابن كنان الجمالي في وصفه للمباني في دمشق، علاوة على مؤشرات واضحة إلى اعتزازه بعمارة المدينة. فقد قرأ أعمال عبد القادر النعيمي (ت ١٥٢١) ومحمد بن طولون (ت ١٥٤٦)، وهما اثنان من أهم مصنفي الكتب في أوصاف مباني دمشق وصروحها. وكان - كما يدل تاريخه للصالحية، ويومياته نفسها أيضاً - يعتبر نفسه مكملاً لتراث تصنيف مباني المدينة ووصفها. وفي وصفه العام للمدارس والمساجد والقصور، كان شديد الاهتمام باستعمال المواد والألوان، وارتفاع الإيوانات، وطبيعة الزخارف، وتصميم عيون الماء طبعاً.[44] وفي سنة ١١٢٨هـ/ ١٧١٦م، وبمناسبة وفاة المدرس في المدرسة العجمية، نراه يصف المدرسة نفسها:

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٦٧، ٣٢٠، ٣٤٠ - ٣٤١. ويشير ابن كنان إلى قصر سنان باعتباره منتزهاً.

(٤٢) محمد بن كنان، «المروج السندسية في تاريخ الصالحية»، تحقيق محمد دهمان، تحت عنوان «المروج السندسية الفسيحة في تلخيص تاريخ الصالحية» (دمشق: مديرية الآثار العامة، ١٩٤٧).

(٤٣) ابن كنان، «يوميات...»، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٧، ٣٨٤، ٣٩٩ - ٤٠٠.

(٤٤) الإيوان رواق مسقوف أو معقود مفتوح من أحد طرفيه. ذلك كان المكان الأول للتدريس والدراسة في المدرسة. ويصف ابن كنان ثلاثة مبان ومدرستين وقصراً بشيء من التفصيل: المدرسة اليسيطية، المصدر نفسه، ص ٣٧١، ٣٨١؛ العجمية، ص ٢٥٧؛ قصر سنان، ص ٣٤٠ - ٣٤١.

> وهي في آخر سوق السنانية مقابل مرقص السودان، وهي حسنة ذات عمارة مزخرفة بواجهات حسنة بالبلاط الملون المنقش، وفيها بركة ماء ببحرة عالية، وأرض المدرسة كلها مبلطة بألوان البلاط من الأبيض والأبلق والرخام، ولها شبابيك من حديد، ولها إمام يصلي بها الأوقات إلى الآن، وذكرها المؤرخ النعيمي في «الدارس».[٤٥]

ويلحظ ابن كنان بانتظام بناء أو ترميم الحمامات، والمآذن، والخانات، والأسواق، والمدارس، والمساجد، والقصور.[٤٦] وكان يعتمر في موضع ما قبعة عالم الآثار مستكشفاً آثار حمام مطمور تحت تل ترابي.[٤٧]

كان ابن كنان، كشيخ لطريقة صوفية دولية، وكمعلم يدين بتعيينه للوالي العثماني، جزءاً أيضاً من عالمي الإسلام والسلطنة. غير أن مصادر اعتزازه ورضاه التي تشعّ من نوع كتابة التاريخ الذي اختاره، وهو «اليوميات»، تكشف عن حس أرسخ جذوراً في البيئة المحلية من أي من مواطنيه الآخرين.

استنتاجات

إن الخيارات التي اعتمدها هؤلاء المؤرخون في الكتابة عن مجتمعاتهم وعن أنفسهم مؤشرات نفيسة إلى مختلف مواضع التماهي وتنوع درجات الوعي التاريخي. إذ يضع العجلوني نفسه في ثبته ضمن تقاليد علماء الحديث الإسلامية مع ما يلحقها من قواعد الانضمام والإحساس بالكفاءة الناتج من قبوله في صفوفهم. وتفترض تقاليد جمع روايات الحديث (وما يصحبها من أسانيد) فهماً للتاريخ والجماعة يكاد يكون متحرراً من قيود الزمان والمكان. فالثبت بتوثيقه المفصل الدقيق للأسانيد التي تربط جيلاً بعد جيل من العلماء، دليل كامل على حس التقارب بين أعضاء أهل الحديث وإن باعدت بينهم القرون أو فيافي الأمة.

كذلك يضع المرادي نفسه بارتياح في سياق تراث راسخ مستلهم من حكام بلاد

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٤٦) يذكر ابن كنان بناء أو ترميم الحمامات سنة ١٧٢٤، المصدر نفسه، ص ٣٥٩، ٣٦١؛ سنة ١٧٢٧، ص ٣٧٨، ٣٨٥؛ سنة ١٧٢٨، ص ٣٨٩؛ سنة ١٧٣٥، ص ٤٦٥، ٥٠٠. وترميم مئذنة سنة ١٧٢٤، ص ٣٥٩. وبناء خانات سنة ١٧٢٦، ص ٣٧٦؛ سنة ١٧٢٧، ص ٣٧٨، ٥٠٠. ومدرسة سنة ١٧٣٠، ص ٤٠٠، ٥٠٠. ومسجد سنة ١٧٣٣، ص ٤٣٨. وقصر سنة ١٧٣٦، ص ٤٧٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٢ - ٤٢٣.

الشام العثمانيين. ويتابع محمد خليل تقليداً عائلياً تماماً، كما يلتزم عرفاً عثمانياً في تصنيف سير من تولى الإفتاء في دمشق من أتباع أبي حنيفة؛ فثلاثة من أسلافه المباشرين كانوا من المراديين.(٤٨) وتاريخ آل المرادي مؤشر طيب يبين كيف يستطيع رجل من بلاد قصية أن يستقر في المدينة، وأن يكون موالياً تماماً لحكام إستنبول، وينخرط انخراطاً تاماً في الحياة الاجتماعية والسياسية المحلية.

أمّا ابن كنان فإن اليوميات تلائم غاياته باعتباره متبحراً في تاريخ العمارة، وجمال المدينة الطبيعي وريفها. ولئن كان فهم العجلوني للتواصل التاريخي مرتبطاً بأنساب العلم التي انتمى إليها هو ومن جاء قبله وبعده، ولئن كان حس التاريخ عند المرادي يتحدد عبر ارتباطه بقيام النظام القضائي العثماني وصونه، فإن إيقاعات الحياة عند ابن كنان تطابق مطابقة وثيقة توالي الفصول والمناسبات السنوية التي كانت تطبع حياة الدمشقيين من أمثاله.

لقد أحرز مؤرخو أوائل تاريخ سورية الحديث في العقود الأخيرة تقدماً ملموساً في إعادة تركيب التاريخ السياسي للمدينة وبنيتها الاجتماعية. وكان من شأن الاستبصارات المستمدة من السير الذاتية لمؤلفي القرن الثامن عشر الثلاثة أن ألهمتني الغوص إلى ذلك العمق الأثيري الآسر المتعلق بالوعي والهوية في أوائل التاريخ الحديث للمجتمع العربي. بداية، تشير الملاحظات التي ذكرناها أعلاه إلى ثلاث دوائر متميزة - لكنها غير متنافية - للهوية والمجتمع: الإسلامية، والعثمانية، والدمشقية. كانت دوائر الهوية الثلاث هذه قائمة بذاتها ومتميزة إلى حد أنها أوحت إلى مؤرخينا الثلاثة بإنتاج أنماط متباينة تماماً من كتابة التاريخ. كذلك كانت هذه الدوائر تتضمن إدراكات متباينة للتاريخ، وفهماً مختلفاً للجماعة، كما تنطوي أخيراً على تصورات متعددة للذات. إن التشديد على السيرة الذاتية في هذه المقاربة لوفرة المواد التاريخية المتاحة لنا قد يكون طريقة مفيدة لفهم العوامل التي شكلت إحساس الفرد بهويته والوعي التاريخي في القرن الثامن عشر.

(٤٨) المرادي، «عرف البشام...»، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٠.

المراجع

العربية

- ابن كنان، محمد. «يوميات شامية: ١١١١/١٦٩٩ - ١١٥٣/١٧٤٠». تحقيق أكرم العلبي. دمشق: دار الطباع للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤.
- عانوتي، أسامة. «الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر». بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٧٠.
- العجلوني، إسماعيل. «حلية أهل الفضل والكمال باتصال الأسانيد بكمل الرجال». Staatsbibliothek zu Berlin: Preussischer Kulturbesit Orientabteilung, We (II) 410, 1a-114b.
- المرادي، محمد خليل. «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر». أربعة أجزاء. بولاق، القاهرة: المطبعة الأميرية العامرة، ١٣٠١ هجرية.
- المرادي، محمد خليل. «عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام». تحقيق محمد مطيع الحافظ، ورياض عبد الحميد مراد. دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٩.

الإنكليزية

- Barbir, Karl. «Getting and Spending in Eighteenth-Century Damascus: Wealth at Three Social Levels.» In *La vie sociale dans les provinces arabes à l'époque ottomane*, ed., Abdeljelil Temimi. Zaghouan: Markaz al-Dirâsât wa-al-Buhûth 'an al-Wilyât al-'Arabiyah fî al-'Ahd al-'uthmâni, 1988, vol. 3, pp. 63-76.
- Barbir, Karl. *Ottoman Rule in Damascus*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Gibb, H.A.R. and Harold Bowen. *Islamic Society and the West*, vol. I in 2 parts. London: Oxford University Press, 1950 and 1957.
- Rafeq, Abdul-Karim. *The Province of Damascus, 1723-1783*. Beirut: Khayyat's, 2nd ed., 1970.
- Schilcher, Linda. *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*. Stuttgart: Franz Steiner, 1985.
- Tamari, Steve. «Teaching and Learning in 18th - Century Damascus: Localism

and Ottomanism in an Early Modern Arab Society.» Ph.D. dissertation, Georgetown University, 1998.

- Voll, John. «The Non-Wahhabi Hanbalis of Eighteenth Century Syria.» *Der Islam* 49 (2), (November 1972), pp. 277-291.
- ——, «Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: an Analysis of an Intellectual Group in 18th - Century Madina.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 38 (1), (1975), pp. 33-39.
- ——, *Continuity and Change in the Muslim World*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1982.

الفصل الخامس

سيرة سليمان بك المشغراوي
المحسوبية والطائفية في جبل لبنان

فوّاز طرابلسي

أشد ما يثير الاهتمام في سيرة سليمان طرابلسي* هو إلى أي حد شكل وأسرته جزيرة متفرنجة، بحسب مصطلح وسجلات ذلك الزمان، في منطقة فقيرة وتقليدية من الأطراف اللبنانية. يشمل التفرنج نمط حياة الأسرة كله، وتتجلى مظاهره في الملبس والمسكن والتعليم والعلاقات، وأخيراً ليس آخراً في الالتزام الماسوني لرب العائلة.

وأبرز تعبيرات التفرنج تماهي وجيهنا وعائلته المفرط مع العاصمة بيروت، وتحديداً مع وسطها الكوزموبوليتي البروتستانتي الدائر في فلك الجامعة الأميركية في رأس بيروت. ويعود التأثير الأنغلوسكسوني والبروتستانتي في العائلة إلى التعليم في البلدة نفسها، وإلى أشقاء سليمان طرابلسي. وقد تخرج أحدهما، إسكندر، من الكلية السورية، وتولى هو نفسه تعليم أحد أبنائه فيها، وأخيراً إلى تأثير هجرة أبنائه وبنات أخيه إلى الولايات المتحدة الأميركية.

باختصار، فإن وجيهنا كان كاثوليكياً من حيث العصبية العشائرية والسياسة المحلية، إلاّ إنه يمكن بالتأكيد اعتباره بروتستانتياً لجهة الثقافة، وماسونياً في الأيديولوجيا.

يقع بيت سليمان طرابلسي، الذي يسميه أهالي البلدة «القصر»، في وسط الحارة الفوقا. شُيّد بالحجارة المنحوتة في العشرينيات من القرن الماضي على الطراز المعماري اللبناني العربي. وتتضمن وثائقنا عدداً من الرسائل والوصولات المتبادلة مع متعهدي التقصيب وتجار مواد البناء والأثاث - في دمشق وزحلة - تتعلق ببنائه.[1]

---

* سيرة سليمان بك مستمدة من: فواز طرابلسي، «يا قمر مشغرة: المحسوبية والاقتصاد والتوازن الطائفي» (بيروت: منشورات رياض الريس، ٢٠٠٤).

(١) بحسب رواية إحدى حفيدات شقيق سليمان طرابلسي أن أثاث «القصر» استورد من الولايات المتحدة الأميركية.

حوى البيت ١٨ غرفة حول فناء واسع. وتم تشييد «القصر» بتمويل من الأبناء المغتربين. وبمبادرة ممن كان يتردد منهم إلى لبنان بين الحين والآخر، أُضيف إليه ملحق على الطراز الغربي، أُثث بأثاث غربي، يشرف على سطيحة كبيرة تطل على السهل وملعب كرة مضرب ومرجة خضراء كانت الصبايا يلعبن فيها لعبة البولو. على تلك السطيحة، كان شباب البلدة من أبناء الأسرة يمارسون طقوساً لا شك في أنها بدت بدعاً غريبة، إن لم نقل مستنكرة، بالنسبة إلى أهالي القرية، مثل الرقص الفرنجي بين الصبايا والشبان.

تنتمي سيدة «القصر»، أو أُم نسيب على اسم ابنها البكر، إلى آل أبو خليل. وتتكرر في المراسلات الإشارات إلى شخصيتها القوية والإطراء على كياستها وحُسن ضيافتها. وهي في ذلك تشبه والدة زوجها، زوجة الياس طرابلسي، التي يتناقل أهالي البلدة الروايات عن براعتها وقوة شخصيتها. رُزق سليمان وزوجته ١٤ ولداً، ستة ذكور وثماني إناث.

اللافت أن أبناء العائلة الذكور، واثنتين من البنات، سافروا جميعهم إلى أميركا، الولايات المتحدة والبرازيل. والأمر يستحق وقفة، ذلك بأن الشائع هو ارتباط الهجرة بالعَوَز الاقتصادي الاجتماعي. فما الذي يدفع أبناء أُسرة من ملاّك الأراضي، تتمتع بأملاك واسعة وبمقدار لا يستهان به من اليسر، إلى الهجرة؟ الجواب هو أيضاً الحاجة الاقتصادية. لعلها مناسبة للقول إن السبب الرئيسي وراء الهجرة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لم يكن الانهيار المتسارع للزراعة الكفافية فحسب، إذ لم تعد المداخيل الزراعية تقيم بأود القسم الأكبر من الأسر الريفية، بل أيضاً كان مردها في الدرجة الأولى إلى التسليع المتزايد للاقتصاد لارتباطه بمنتوج نقدي أوحد هو تربية دود القز. أي أن الحاجة إلى المال لسد الحاجات الأساسية للأُسرة دفعت بكثير من الأُسر إلى إرسال أحد أبنائها أو أكثر إلى الخارج لتمويل الأُسرة بالحد الأدنى الضروري من المداخيل النقدية.[٢] وقد شمل ذلك فئات ريفية واسعة لم تقتصر على الفلاحين المحرومين من الأرض. والواضح أن العمل الزراعي بُعيد الحرب العالمية الأولى لم يعد يقيم بأود عائلة بهذا الحجم الكبير نسبياً. ومع أنه لا يجوز القول إن الهجرة تمت أيضاً لجني «المال السياسي»، أي المال المخصص إمّا لمشاريع عمرانية وخدمية تعزز مكانة وموقع الوجيه المحلي تجاه أُسرته

(٢) تروي إحدى حفيدات الياس طرابلسي أن أحد أبناء سليمان عشق فتاة من المزارع من الطائفة الشيعية وحملت منه فأرسلها إلى الولايات المتحدة ستراً للعار، ثم لحق بها وتزوجها هناك.

ومحسوبيه، وإمّا المال السياسي الذي ينفق مباشرة على المصاريف السياسية، مثل الانتخابات البلدية والنيابية. إلاّ إن الهجرة ساهمت في تزويد سليمان طرابلسي بمبالغ وفيرة من تلك الأموال السياسية. وكان الأبناء والأصهار يجمعون المال من الطرابلسيين في الولايات المتحدة للمساهمة في تمويل المشاريع والأعمال الخاصة بالبلدية، كشق الطرقات وتعبيدها. واعتماداً على تبرعاتهم تم شق وتعبيد طريق في حي آل طرابلسي، وأخرى تربط مشغرة بكفرحونة، حيث يسكن الفرع الآخر من أسرة طرابلسي. وكانت الأموال ترسل من الولايات المتحدة الأميركية للمساهمة أيضاً في «النفقات السياسية» للأسرة في البلدة.

تدل تربية البنات على وجه مميز من وجوه التغريب عند العائلة. نعرف مسار واحدة منهن هي لِلي، التي تابعت دراستها العليا في «المعهد الأميركي للشابات» في بيروت (وهو الاسم الأقدم لكلية بيروت للبنات التي أضحت كلية بيروت الجامعية، عندما تقرر فتح أبوابها أمام الطلاب الذكور في السبعينيات من القرن الماضي، لتصير أخيراً الجامعة اللبنانية الأميركية في التسعينيات)، عملاً بتقليد لدى هذه العائلة الكاثوليكية بالدراسة عند الأنغلوسكسون البروتستانت.[٣] وبعيد تخرجها سافرت لِلي، في نهاية سنة ١٩٣٢، للتدريس في بغداد. وكانت هجرة لبنانيين ولبنانيات إلى العراق، في ذلك الزمن، مثل هجرتهم هذه الأيام إلى دول الخليج. وثمة جيل كامل من المدرسين والمدرسات اللبنانيين أمضى أعواماً في حقل التعليم في ذلك البلد النفطي الأول الذي احتك اللبنانيون به.

ويمكن التعرف إلى الوسط الاجتماعي، الذي كانت ترتاده اللبنانية الآتية من الطرف الجنوبي من البقاع، في العاصمة العراقية من خلال رسائلها إلى أهلها. تروي لِلي في إحداها أنها دُعيت إلى تناول الشاي في القصر الملكي. فلم يبهرها القصر من حيث الفخامة. وتصف الأميرات وهن يلعبن كرة المضرب قبل تناول الشاي فتلاحظ أنهن لا يتمتعن بقسط وافر من الجمال، وإن تكن تشدد على سحرهن وكياستهن. وتخبرنا في الرسالة ذاتها أن نادي المعلمات الذي تنتسب إليه دعا «الآنسة أم كلثوم» لإحياء حفل غنائي، وقد وجدتها لِلي أحلى مما هي عليه في الصور، وصوتها أجمل كثيراً مما هو على الأسطوانات.[٤] وعند عودتها إلى لبنان،

---

(٣) حصلت لِلي على معدّل ٦٣/ ١٠٠ وفقاً لدفتر علاماتها في الفصل الأول من سنة ١٩٣٢ الموقّع من رئيس الكلية ف. ب. أورين. أرشيف س. ط.، ورقة علامات لِلي طرابلسي، ٨ شباط/ فبراير ١٩٣٢.

(٤) أرشيف س. ط.، من لِلي طرابلسي إلى والديها، بغداد، ١١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٣٢.

تزوجت لِيلي بالطبيب المجري يوجين زيغو، الذي طُرد من النمسا بسبب نشاطه الشيوعي، فغادر إلى لبنان حيث فتح عيادة في الباشورة ببيروت. لم يرزقا أولاداً وعاشا حياة ميسورة في ضاحية الرابية المعدّة للطبقة العليا.

الشبكة الماسونية

إن التحاق وجيهنا بالماسونية، خلال مرحلة موثقة من حياته على الأقل، يضيف نكهة خاصة إلى قصتنا، ويدل على اتساع الهوة الفكرية والثقافية والاجتماعية التي ميزته من محيطه الريفي التقليدي. والوثائق الماسونية في أرشيفنا كناية عن ست رسائل وبطاقتي دعوة واردة جميعها إلى سليمان طرابلسي من جورج رزق الله بك، كما يسمي نفسه، وصادرة عن بيروت وزحلة وحمّارا (لعلها قرية رزق الله في البقاع). ويضيف رزق الله إلى توقيعه التلقيب التالي: «الأستاذ الأعظم الفخري للشرق الأكبر المصري والأستاذ الأعظم للمحفل الإقليمي ٣٣».

تفيد الرسالة الأولى بأن رزق الله استقبل ابن شقيقة سليمان، إبراهيم طرابلسي، الذي جاء مع «عدد من الإخوان له» للانتساب إلى المحفل. وفي المناسبة ذاتها، يدعو رزق الله سليمان طرابلسي إلى حفل افتتاح المحفل الماسوني اللبناني برعاية «المعلم الكبير للمحفل المصري، سعادة محمد رفعت بك»، وذلك بمشاركة «إخوتنا الوزراء السوريين الحاليين.» ويهيب رزق الله بسليمان أن يأخذ بطاقة عضويته في المحفل بعد تجديدها.[٥]

لا يبدو أن سليمان شارك في الاحتفال لكنه - كما يتبين من رسالة لاحقة لرزق الله - أجاب على الرسالة مقترحاً إلحاق محفل حرمون - ويبدو أنه كان رئيس ذلك المحفل - بمحفل الشرق المصري. وتفيد الرسالة إياها بأن رزق الله كان يتدخل لمصلحة سليمان لدى السلطات اللبنانية في نزاع ناشب بشأن أرض في جوار مشغرة.[٦]

---

(٥) أرشيف س. ط.، من جورج رزق الله إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ٦ نيسان/أبريل ١٩٣٦.

(٦) أرشيف س. ط.، من جورج رزق الله إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ٤ حزيران/يونيو ١٩٣٦. يبدو أن النزاع المذكور نشب بين أهالي عين التينة وسليمان طرابلسي في شأن ملكية مشاع القرية. وفي آخر رسالة متبادلة بين الرجلين، يتضح أن الأول لم يكن توصل بعد إلى حل هذا النزاع لمصلحة الثاني، من خلال تدخل نافذين في العاصمة، فيطلب منه مزيداً من الصبر. أرشيف س. ط.، من رزق الله إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ٧ أيار/مايو ١٩٣٧.

ويتلقى سليمان بطاقة أخرى مع رسالة خاصة من رزق الله تدعوه إلى حضور «جناز ماسوني احتفالي» من أجل راحة نفس ملك مصر المتوفى، أحمد فؤاد، الذي يصفه رزق الله بأنه «أخونا والعميد الكبير لمحافلنا الكبرى»، وذلك يوم ٢٣ حزيران/ يونيو ١٩٣٦ في المحفل اللبناني - المصري في بيروت.[٧]

وفي شباط/فبراير ١٩٣٧، أو قبله، يقوم رزق الله بزيارة مشغرة في مهمة يبدو أنها تتعلق بمحفل حرمون، فيستقبله سليمان طرابلسي استقبالاً حافلاً، كما ورد في رسالة كتبها رزق الله بعد عودته إلى بيروت يشكر فيها سليمان على ضيافته.[٨] وفي الرسالة التالية، يخبر رزق الله سليمان عن زيارة قام بها إلى دمشق برفقة المعلم الأكبر لمحفل الشرق الأعظم المصري. وتفيد الرسالة بأن المحفل الإقليمي السوري وُضع برئاسة سعادة عطا بك الأيوبي، رئيس الحكومة السورية آنذاك، وأنه يضم عدداً من الوزراء. وقد أرفق رزق الله بالرسالة دعوة إلى حضور حفل استقبال بمناسبة «استقلال الماسونية السورية» يقام في بيروت يوم ٢٣ حزيران/يونيو ١٩٣٧. واستخدام مفردة «استقلال» بالنسبة إلى المحفل السوري، وقد بات ملحقاً بالمحفل الشرقي المصري، يترك مجالاً للاعتقاد أن المحفل السوري كان حتى تاريخه ملحقاً بالماسونية الفرنسية.[٩]

ما الذي يدفع بوجيه ريفي محلي في بلدة هامشية من الأطراف اللبنانية إلى الانتساب إلى الحركة الماسونية؟ ما الذي يحدو زعيم حزبية عائلية كاثوليكية ذا علاقات جيدة، ظاهرياً على الأقل، بأحبار الكنيسة ووجهاء وأعيان الطائفة على الانضمام إلى أخوية تؤمن بألوهية عقلانية (مهندس الكون الأكبر)، وتعتبر الأديان السماوية متساوية في إيمانها بالله الواحد، وتناهض الإكليركية، وتدعو إلى العلمانية؟ والأكثر من ذلك، ماذا يفعل مالك أرض كبير، يقيم علاقات شبه إقطاعية مع الفلاحين، في جمعية معادية في الأساس للإقطاع تبشر بالأخوة والمساواة بين البشر من دون تمييز في المهنة والجنسية والدين؟

(٧) أرشيف س. ط.، من جورج رزق الله إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ٢٣ نيسان/أبريل ١٩٣٦.

(٨) أرشيف س. ط.، من جورج رزق الله إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ١٦ شباط/فبراير ١٩٣٦.

(٩) أرشيف س. ط.، من جورج رزق الله إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ٢٦ آذار/مارس ١٩٣٧.

يبدو أن ثمة عاملين مهمين دفعا سليمان طرابلسي نحو هذا الالتزام. الأول، هو أن الماسونية كانت طريقة أخرى يرتقي بواسطتها وجيهنا إلى «الغربنة»، ولا بد من أن نردف ذلك بالقول إنها غربنة معتدلة إن لم تكن محافظة؛ إذ يشير معظم الدلائل إلى أن تأثير مبادئ الثورة الفرنسية في ماسونية الشرق كان ضعيفاً.[١٠]

أمّا العامل الثاني، ولعله الأهم، فيخص مصالح سليمان طرابلسي المباشرة. إن الماسونية تشكل شبكة تعاضد وتعاون ورعاية وخدمات متبادلة بالغة الفاعلية. ومعروف أن طابعها هذا يؤدي دوراً أساسياً في قدرتها على كسب الأعضاء وتأمين ولائهم. بهذا المعنى يجب اعتبار الشبكة الماسونية بالنسبة إلى سليمان طرابلسي دائرة أخرى من دوائر شبكة المحسوبية التي يتوسطها ويستخدم عناصرها في ممارسته دوره كوجيه محلي ومالك أرض كبير. وجدير بالملاحظة مبلغ حضور الماسونيين خلال تلك الفترة في أوساط الطبقات الحاكمة في الأقطار التي يرد ذكرها في المراسلات (الملك المصري، رئيس الحكومة والوزراء والنواب السوريون، إلخ)، ودورهم في دعم الأنظمة السياسية القائمة، ملكية كانت أو جمهورية. فهذه رسالة من جورج رزق الله يشكر فيها سليمان طرابلسي على تأييده الحكومة الجديدة، مع ذكر رئيس الجمهورية إميل إده ورئيس الحكومة الجديدة بشارة الخوري بالاسم.[١١]

سلك سليمان طرابلسي طريقه إلى الماسونية عبر مسارين اثنين. المسار الأول تم عن طريق زحلة والبقاع، حيث بدأ النشاط الماسوني باكراً. ففي سنة ١٩٠٩ تأسس في زحلة المحفل الإسكتلندي (رقم ١٠٤٧). وبعد أقل من سنة، تأسس المحفل العثماني باسم «محفل الحرية والاعتدال (رقم ٣)».[١٢] ومعروف أن بعض المتصرفين العثمانيين شجع هذه الموجة الماسونية الأولى من أجل الوقوف في وجه نفوذ الكنيسة المارونية. وبعد إعلان لبنان الكبير وفرض الانتداب الفرنسي على سورية ولبنان، لقيتْ الماسونية التشجيع من جانب كبار موظفي الانتداب، وخصوصاً مطلع الوجود الفرنسي في لبنان الكبير. وبلغ ذلك التشجيع ذروته خلال سنتي ١٩٢٤ و١٩٢٥، في عهد الجنرال ساراي، الذي كان هو نفسه ماسونياً. وعُرف عن موسى

---

(١٠) عن أثر الماسونية في الفكر العربي المعاصر، راجع: عزيز العظمة، «العلمانية من منظور مختلف» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

(١١) أرشيف س. ط.، من جورج رزق الله إلى سليمان طرابلسي، حمّارا، ٢٧ أيلول/سبتمبر ١٩٣٧.

(١٢) أنظر: عيسى إسكندر المعلوف، «تاريخ زحلة» (لبنان، زحلة: مطبعة زحلة الفتاة، ١٩٧٧).

نمّور التزامه الماسونية، وقد ساعدته علاقته المميزة بساراي على الارتقاء السياسي السريع، إذ جرى تعيينه رئيساً للمجلس التمثيلي، الاسم الأول للهيئة التشريعية اللبنانية. وعلى الرغم من أن مراسلات موسى نمّور مع سليمان لا تشير من قريب أو بعيد إلى أي شأن من شؤون الماسونية، فإن اثنين من أحفاد سليمان يتذكران أن جدّهما كان مسؤولاً عن محفل حرمون، كما يتذكران عقد اجتماعات ماسونية في دارة جدهما بحضور موسى نمّور. وليس مستبعداً البتة أن يكون موسى نمّور نفسه هو الذي دفع بوجيهنا إلى الانتساب إلى المحفل. هذا إذا افترضنا أنه لم ينتظم قبل ذلك من خلال أحد الموظفين العثمانيين.

هذا عن المسار الأول. أمّا عن المسار الثاني، فلا يجوز أن نغفل طريق مشغرة - حاصبيا، في المقطع الثاني من سهل البقاع، حيث تأصلت الماسونية، وكانت مقراً لمحفل حرمون. وسيلمع اسم أحد أبنائها، شاهين مكاريوس، في المحافل الماسونية في أنحاء متعددة من الشرق الأوسط.[١٣]

قد يفسر ما ورد أعلاه انتساب وجيهنا إلى الماسونية، لكن لا يفسر استمراره في ذلك السلك حتى نهاية الثلاثينيات من القرن الماضي. إذ بقي سليمان طرابلسي ماسونياً بعد عشرة أعوام من انتهاء حكم الجنرال ساراي، ولعل مرد استمرار التزامه هو تمسكه بالثقافة الأنغلوسكسونية، وبهجرة أبنائه إلى الولايات المتحدة، وصلاته بأوساط الجامعة الأميركية في بيروت. فمن معارفه الماسونيين الأخيرين كان شحادة شحادة، الذي هاجر إلى السودان والولايات المتحدة، وعاد إلى لبنان وقد جمع ثروة صغيرة من صناعة السجاد الشرقي. وفي المرحلة التي تعنينا مباشرة، كان شحادة سكرتيراً لنادي خريجي الجامعة الأميركية في بيروت.[١٤] وتؤكد المراسلات بين شحادة وسليمان طرابلسي أن صداقة حميمة جمعت بين الرجلين. وكان سليمان يبعث

---

(١٣) عيسى إسكندر المعلوف، «تاريخ وادي التيم»، مخطوطة، ص ٧٦٠. ساهم مكاريوس في تأسيس «جمعية بيروت السرية»، وهي من أولى الجمعيات السورية التي أسسها الاستقلاليون العرب. ثم هاجر إلى مصر حيث اشترك مع فارس نمر ويعقوب صرّوف في تحرير «المقتطف». وهو مؤلف «فضائل الماسونية». وقد أسس أيضاً «المحفل الفينيقي» في بيروت سنة ١٨٩٢، ومحفل اللطائف في القاهرة، وكان سكرتير المحفل اللبناني.

(١٤) يحوي أرشيف س. ط.، خمس رسائل من شحادة إلى سليمان طرابلسي، وارد بيروت في ٥ نيسان/أبريل ١٩٣٠، ١ أيار/مايو ١٩٣٠؛ ٧ آذار/مارس ١٩٣٣، ٥ آب/أغسطس ١٩٣٣، إضافة إلى رسالة غير مؤرخة. المعلومات عن شحادة شحادة أفادنا بها قريبه نديم شحادة.

إلى صديقه بهدايا من منتوجات أراضيه ويستضيفه في دارته في البلدة. وفي المقابل، يزور سليمان شحادة بصحبة ابنته ليلي خلال زيارته لبيروت. ويتبين أيضاً أن أم نسيب أقامت بعض الوقت في ضيافة شحادة، خلال إجرائها فحوصات طبية في بيروت. ففي إحدى رسائل شحادة، يقترح أن تمضي أم نسيب الشتاء كله على الساحل وفي بيروت بصورة خاصة، ويردف «وسفرة إلى طبرية أنا أعتقد تفيدها تماماً.»(١٥) ومن جهته، قدم شحادة جملة من الخدمات والوساطات. فهو، مثلاً، أوصى بسليمان لدى محافظ البقاع في موضوع يوحي بأن له علاقة بنزاع مع أهالي «المزارع».(١٦) كذلك سعى شحادة لتأمين منحة دراسية في الجامعة الأميركية لأحد أقارب سليمان هو نجيب أبو سمرة، شقيق صهره ووكيل أعماله نسيب أبو سمرة، على أنه لم يفلح في ذلك للتأخر في تقديم الطلب إلى اللجنة المعنية.(١٧) بعبارة أخرى: يجب أن نضم صلات سليمان طرابلسي الماسونية إلى شبكة المحسوبية التي يتوسطها. فإذا كنا لا نملك أي توثيق عن المعتقدات والأفكار الماسونية التي حملها وجيهنا، فإنه يتبين بوضوح مما سبق أن صلاته الماسونية كانت مسخّرة لخدمة وجاهته ونفوذه السياسي ومصالحه الاقتصادية بما هو مالك أرض.

هل كانت ماسونية سليمان طرابلسي سرية أم علنية؟ السؤال جدير بأن يثار وإن كنا لا نملك جواباً واضحاً عنه. نعلم بأن الأمر لم يكن مخفياً عن الأسرة المباشرة، بحسب ذكريات أحد أحفاد سليمان، كما أسلفنا، وهو لا يزال يحتفظ بأشياوات الطقوس الماسونية من ألبسة مزركشة وصولجانات ومطارق خشبية وزوايا وبيكارات. لكننا لا نستطيع الجزم بأن خبر الانتساب قد انتشر على نطاق أوسع من ذلك. والمثير هنا هو طبعاً موقف رجال الدين وأحباره، والكاثوليك منهم خاصة، من انتساب هذا الوجيه المحلي ذي النفوذ غير القليل في الطائفة إلى سلك سري ترى فيه الكنيسة هرطقة خطرة، وقد حرّمت على أبنائها مراراً الانتساب إليه. لا تسمح وثائقنا بجلاء هذا الأمر وتبيان ما إذا كانت الكنيسة جاهلة بالأمر أم عالمة به أم متغاضية عنه لما للوجيه المعني من مكانة ونفوذ على أبناء الطائفة.

---

(١٥) أرشيف س. ط.، من شحادة شحادة إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ١ أيار/مايو ١٩٣٠.

(١٦) أرشيف س. ط.، من شحادة شحادة إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ٧ آذار/مارس ١٩٣٣.

(١٧) أرشيف س. ط.، من شحادة شحادة إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ٥ آب/أغسطس ١٩٣٣.

شبكة المحسوبية

هي شبكة مثلثة الأطراف يحتل الوجيه واسطة العقد فيها. فهو أولاً فيدوم عائلته، يدير علاقاتها والعائلات الحليفة في مشغرة، ويربط بين حزبيته العائلية والوجهاء والوكلاء في المزارع المجاورة من جهة، وبين الوجهاء والساسة والنواب وموظفي سلطات الانتداب والدولة اللبنانية من جهة أُخرى. وتقوم هذه الشبكة على مجموعة من العلاقات التراتبية البالغة التنوع والتعقيد.

الحزبية العائلية

تشتمل الحزبية العائلية التي تربع على رأسها سليمان طرابلسي، وتسيطر عملياً على السلطة في البلدة، على عائلات أبو خليل والدبس والحاج وأبو عراج وبارود والبطل وغزال، تناصرها عائلة الشايب الشيعية. وفي ظل سيطرة تلك الحزبية، ظلت رئاسة المجلس البلدي لعشرين عاماً معقودة لشفيق طرابلسي، صهر سليمان المتزوج بابنته جولي، ووكيل أعماله. إلى هذا، فالوجيه يعيّن أيضاً النواطير والمخاتير في البلدة والمزارع مع ما يستتبعه ذلك من إشراف فعلي على كامل نشاطات هؤلاء، بما في ذلك التحكم في توزيع مياه الري. وسيبقى الحاج حسين عواضة، زعيم عائلة الشايب، مختاراً للحارة التحتا ثلاثين عاماً، بينما توارث آل غزال، وهم عائلة من الإسكافيين الكاثوليك، المخترة في الحارة الفوقا فترة طويلة من الزمن.

اللفيف العائلي وخصومه

في الأصل، نمت الزعامة الطرابلسية على حساب حزبية آل رزق. وهم عائلة من ملاّك الأرض الكاثوليك. وفد عميدهم نجيب رزق من جب جنين، وكان تاجر أقمشة، ثم استقر في البلدة ومارس التجارة والربا وشراء الحبوب وشرانق الحرير. ومن خلال تلك النشاطات، تمكن آل رزق من استملاك القسم الأكبر من مزرعتي ميدون ولوسي (لوسيا بحسب ما يكتبها أهل المنطقة) وعدد من قطع الأرض في مشغرة ذاتها. على أن آل رزق، وهم فرع من آل إبراهيم، ما لبثوا أن فقدوا موقعهم الاجتماعي والثروة لمصلحة آل طرابلسي. وسرعان ما تحالفوا مع هؤلاء وصاهروهم، وهو ما أدى إلى تمركز كبار الملاّك الزراعيين داخل حزبية واحدة لكن بقيادة آل

طرابلسي. وآل إبراهيم عائلة من صغار ملاّك الأراضي والتجار والحرفيين والمكارية، تلتف حولهم عائلات الصايغ وغطاس وبارود ورقّول وأبو غنّام، وجميعها عائلات كاثوليكية. وقد انضمت إليهم عائلات أورثوذكسية (آل حجّار) وبروتستانتية (آل حبوش) ومارونية (آل كرم)، وحالفهم في الحارة التحتا آل فخر الدين، خصوم آل الشايب.

أمّا السمات البارزة للانقسام السياسي المحلي فيمكن إجمالها على النحو التالي:

تمحور الاستقطاب الرئيسي داخل البلدة، أول الأمر، على الوظيفة الاقتصادية الرئيسية، أي الزراعة. وكان قطبا الاستقطاب عائلة تستمد نفوذها وقوتها من ملكية الأرض، في مقابل عائلة تعتمد على المال في الدرجة الأولى. وأمّا انقسام العائلات الموالية لهذه الحزبية أو لتلك فيصعب إعطاء تفسير وافٍ له، إلاّ إن أربعة عوامل تفعل فعلها فيه: الجوار، والمهنة، والموقع الاجتماعي، والمصاهرة. كان حي الخان بؤرة الحزبية المناوئة لآل طرابلسي تسكنه عائلات حجّار وإبراهيم وكرم. وعادة، يندغم الجوار في الموقع الاجتماعي والمهني، إذ إن سكان الحي يغلب عليهم الطابع الحرفي وهم أقل يسراً من سكان حي آل طرابلسي ولفيفهم الساكنين حول نبع الضيعة والكنيسة. يضاف إلى هذا علاقات المصاهرة بين العائلات الثلاث المذكورة. ومعلوم أن آل حجّار وآل إبراهيم تحولوا من الكثلكة إلى الأورثوذكسية كفعل احتجاج وتوكيد هوية ضد الزعامة الطرابلسية. ففي بنائهم كنيستهم الأورثوذكسية وسكناهم حولها، تحول فعل الانشقاق المذهبي إلى توكيد هوية سياسية - اجتماعية متمازية من المسيطرين على مقدرات البلدة الاقتصادية والسياسية. من جهة أُخرى، تبدو أهمية الجوار والمصاهرة بيّنة في الانقسام الشيعي؛ إذ إن عائلة الشايب بزعامة آل عواضة - والتي تضم أجباب شرف ورضا ومحيدلي - تسكن الحارة الفوقا وحي الصهاريج، وهو الحي الذي يتجاوز الحارة التحتا على الضفة الأُخرى لنهر الشتا، بينما آل فخر الدين ولفيفهم يسكنون الحارة التحتا بصورة خاصة. وقد شكلت سيطرة آل طرابلسي الاقتصادية على المزارع مصدراً إضافياً من مصادر تعزيز سلطة العائلة، ومعها حزبيتها المحلية، داخل مشغرة ذاتها، وذلك بمعنيين اثنين: اقتصادي من جهة وسياسي من جهة أُخرى. إذ كان دور تلك العائلة في التوسط بين سكان المزارع والسلطة المركزية (في مركزيها البقاعي والبيروتي) سبباً أساسياً في اتكالهم عليها ودورانهم في فلكها.

كانت الحزبيتان العائليتان مختلطتين من الناحية الطائفية، على أن مركز الثقل والقيادة في كليهما كان معقود اللواء للمسيحيين في البلدة كما في المزارع. وبين

المسيحيين كانت القيادة للكاثوليك من دون سائر المذاهب، أي الأورثوذكس والموارنة والبروتستانت.

«المزارع»

ينتظم المحاسيب في الحزبية العائلية داخل شبكة تراتبية من الوسطاء والوكلاء والحلفاء من سكان المزارع (الذين هم أعيان قراهم ومزارعهم أو أنهم لا يلبثون أن يتحولوا، بدورهم، بسبب علاقتهم برأس الحزبية العائلية في مشغرة، إلى وجهاء يفرضون أنفسهم على قراهم والمزارع). ارتكزت الحزبية الطرابلسية على حلفاء نافذين في المزارع، أبرزهم الشيخ علي الزين، إمام «المزارع»، الذي كان خلال فترة طويلة شريك آل طرابلسي في تبغ قليا، وهو مالك أكبر رخصة لزراعة التبغ في المزارع تبلغ نحو ٩٠٠٠ متر مربع، بحسب قيود سليمان طرابلسي نفسه.[١٨] بالإضافة إلى الشيخ علي، هناك الشيخ حمود شبلي وأسعد جابر في لوسي والشيخ نجيب الخشن في سحمر. وكان هؤلاء يقومون بدور مزدوج في علاقتهم بالوجاهة المشغرانية، فهم وسطاؤها لدى فلاحي قراهم والمزارع، ولا سيما فيما يتعلق بالخدمات والوساطات، من جهة، وهم، من جهة أخرى، المدافعون عن مصالح هؤلاء الفلاحين تجاه آل طرابلسي وورزق، وفي مواجهتهم إذا اقتضى الأمر.

أضف إلى هؤلاء الوكلاء ومديري الأعمال في المزارع من أهل مشغرة المنتمين إلى العائلة المسيحية الحليفة لآل طرابلسي، أمثال آل الحاج وآل أبو غنّام، الذين كانوا يوقّعون الصكوك والسندات والحجج بما هم شهود حال، كما نرى.

زحلة

على الصعيد المناطقي، كان لسليمان صلة بشبل دموس، الشاعر الزحلي والنائب عن البقاع، تأتي إلى ذكرها وثائقنا مرة واحدة فقط. ويرد في وثائقه مرة واحدة اسم إبراهيم أبو خاطر من وجهاء الكاثوليك التقليديين. على أن علاقته المميزة في زحلة كانت بموسى نمّور وتالياً بالياس طعمة السكاف.

موسى نمّور صحافي ونائب ينتمي إلى عائلة تجارية مارونية مالية متوسطة الحال. ارتبط باكراً بالانتداب الفرنسي وانتُخب رئيساً لمجلس المندوبين، الهيئة

(١٨) كما هو وارد في: أرشيف س. ط.، دفتر التبغ، ١٩٣٧.

التشريعية السابقة على قيام المجلس النيابي سنة ١٩٢٢. وقد شغل فيما بعد عدة مناصب وزارية، منها وزارتا المالية والداخلية خلال السنوات ١٩٢٨ و١٩٢٩ و١٩٣٧ و١٩٤٢. وتوفي موسى نمّور سنة ١٩٤٦.[١٩]

أمّا الياس طعمة السكاف، فنائب كاثوليكي اشتهر في بداية القرن بأنه السياسي الزحلي الذي ناهض احتكار وجهاء «العائلات السبع» تمثيل البلدة سياسياً، ونجح في استقطاب جمهور عاميّ كاثوليكي واسع، إضافة إلى الأقليتين المارونية والأورثوذكسية في البلدة. ولجأ السكاف إلى أسلوبين جديدين، الأمر الذي جعل منه نموذجاً للسياسي الذي يبني زعامته على الخدمة والتنفيع.

أولاً، بسبب افتقار السكاف إلى قاعدة اجتماعية تقليدية، ركيزتها ملكية الأراضي، راح يكوّن لنفسه شعبية من خلال الاستخدام المكثف للمال وتأدية الخدمات الشخصية والعائلية لاستقطاب الناخبين.

ثانياً، امتاز الياس طعمة السكاف على منافسيه في زحلة بشعبيته في قرى البقاع الإسلامية. وقد استند إلى تلك الشعبية لتأمين تفوقه على خصومه المحليين.

بدأ السكاف حياته العملية وكيلاً لآل سرسق البيروتيين على ملكيتهم الشاسعة في منطقة الكبيرة في منطقة عمّيق، جنوبي قب الياس. وكانت تلك المنطقة في الأساس ملأنة بالمستنقعات منحتها السلطات العثمانية لنجيب سرسق سنة ١٨٩٥ لاستصلاحها، فأنفق مبالغ كبيرة من المال لتجفيفها وتنظيفها، وتوصل إلى استصلاح أربعة آلاف دونم من الأراضي البالغة الخصوبة. وقد توصل السكاف مع الوقت إلى تسجيل القسم الأكبر من أراضي عمّيق باسمه بما هو دائن لآل سرسق. وتقول رواية شائعة في المنطقة إن أغلبية تلك الديون كانت ديون قمار. سياسياً، كان السكاف يتأرجح بين تأييد الانتداب ومعارضته. وقد وقف في صف جماعة الانتداب خلال المنافسة في شأن الرئاسة بين إميل إده وبشارة الخوري سنة ١٩٣٧. وهو صاحب الصوت الأوحد الشهير الذي رجّح كفة إده على الخوري في تلك الانتخابات. ويقول الخوري في مذكراته إن سلطات الانتداب استمالت السكاف إلى صف إده في اللحظة الأخيرة بعد أن وعدته بتسجيل أملاك عمّيق باسمه.[٢٠]

---

(١٩) في أرشيف سليمان طرابلسي ١١ رسالة وبطاقة من موسى نمّور بين سنة ١٩٢٩ وسنة ١٩٤٢، و١٣ رسالة وبطاقة من الياس طعمة السكاف.

(٢٠) بشارة الخوري، «حقائق لبنانية: من ١٠ آب سنة ١٨٩٠ إلى ٢٠ أيلول ١٩٤٣»، الجزء الأول (بيروت: منشورات أوراق لبنانية، ١٩٦٠).

الجنوب

من جهة أُخرى، يجدر التوقف عند استمرارية التحالفات بين وجهاء مشغرة ووجهاء الشيعة والدروز من أبناء الأُسر التي مارست نفوذاً ما على البلدة والجوار عبر التاريخ. في الجنوب، كان سليمان طرابلسي حليفاً لآل الأسعد. ولنتذكر أن شقيقه داود عمل فترة سكرتيراً لكامل بك الأسعد. وقد أمّن هذا التحالف لسليمان مقداراً لا يستهان به من النفوذ على مسلمي البلدة والمزارع. لكن هذه العلاقة القديمة بزعماء الطيبة الوائليين لم تحل دون عقد علاقات وتبادل خدمات مع منافسيهم آل الزين في جبشيت والنبطية. ويشهد على تلك العلاقة تبادل البرقيات في المناسبات.

المختارة

على المنقلب الآخر من جبل لبنان، كان لآل طرابلسي علاقات مميزة وقديمة بآل جنبلاط زمن عميد العائلة، الياس طرابلسي. وإذا كنا لا نملك رسائل ومدوّنات عن تلك العلاقة فإننا نعرف أنها عادت فترسخت على قواعد جديدة، وخصوصاً بعد الاستقلال. فسينجذب كثيرون من أهل مشغرة من محازبي آل طرابلسي، والمقيمين ببيروت منهم بصورة خاصة، إلى الزعامة الجنبلاطية المتجددة بقيادة كمال جنبلاط. وقد كان فؤاد رزق، ابن الأُسرة الحليفة لآل طرابلسي والمحامي المقيم ببيروت بعد انتقاله إليها من زحلة، في عداد مؤسسي الحزب التقدمي الاشتراكي سنة ١٩٤٩، وظل لفترة عضواً في لجنة الحزب الإدارية. وجرياً على ذلك، انضم عدد من آل طرابلسي المقيمين ببيروت إلى الحزب أمثال، تاجر الجلود من جب أبو سمرا الذي انتقل إلى القطاع الفندقي، أو ذاك الموظف في وزارة الداخلية الذي التحق مفتشاً في الأمن العام واختاره كمال جنبلاط مرافقاً شخصياً له لأعوام. وقد مارس كمال جنبلاط تأثيراً متواصلاً في الطريقة التي يقترع بها آل طرابلسي وجمهورهم الانتخابي في مشغرة في الانتخابات النيابية. ويُذكر تدخّل شهير لكمال جنبلاط شخصياً لدى آل طرابلسي للاقتراع لشبلي العريان في انتخابات سنة ١٩٦٢، علماً بأن مسيحيي مشغرة كانوا سلبيين جداً تجاه العريان لتعدياته الكثيرة على المسيحيين خلال ثورة ١٩٥٨. وعلى الرغم من ذلك، فقد لبى كثيرون من أبناء الحزبية الطرابلسية دعوة الزعيم الجنبلاطي وصوتوا للعريان.

العاصمة

إن رأس مال الوجيه المحلي هو علاقاته بالخارج. إضافة إلى علاقات سليمان بالسياسيين، كانت له سلسلة من العلاقات السياسية المقامة مع المركز، مركز المحافظة أو العاصمة. نجد أن سليمان طرابلسي كان واسع الصلات أولاً بأول بعدد من كبار موظفي الانتداب، أمثال بريفا أوبوار (A. Privat Aubouard) الحاكم بالوكالة لدولة لبنان الكبير، إضافة إلى عدد لا يستهان به من الموظفين الإداريين الوطنيين من مختلف المستويات. ومن هؤلاء مدير ناحية مشغرة ذاتها إميل مشارقة، وإن تكن العلاقة بينهما لم يسدها دائماً الوئام، وسليم تقلا، «متصرف لواء البقاع» كما كان يسمى المحافظ آنذاك، ومأمور بريد وتلغراف زحلة، ومغرديج جادرجيان، رئيس تحريرات الديون العمومية، وكنعان الضاهر، الوجيه والقائمقام السابق لقضاء جزين، وناظم عكاري، رئيس دائرة في محافظة لبنان الشمالي، إلخ. ولا تقتصر العلاقات بالخارج على مثل هذه العلاقات السياسية والإدارية، فقد كانت لسليمان صداقات موزعة عبر البلد مع وجهاء وأعيان، تمتد من راشيا إلى دير القمر فطرابلس، تتضمن تبادل الزيارات والضيافات، لكنها علاقات قابلة للتوظيف في تبادل الخدمات عند الضرورة.

وَجْها عملية الوساطة

في وثائقنا تعريف بالغ الدلالة والدقة لنظام المحسوبية يبين بوضوح وجهيه المتناقضين والمتكاملين. في استدعاء موجّه إلى الحاكم العسكري العثماني لمنطقة البقاع بتاريخ ٣١ آذار/مارس ١٨٧٦، يحتج وجيها مشغرة فارس رزق والياس طرابلسي على وجود وحدة خيالة ترابط في قرية لوسي عند أحد وكلاء المالكيْن لشغل طريق الكرّوسة ودفع أموال الويركو، فيطالبان بتحويل مرابطة الوحدة وتكاليف إعالة أفرادها على الأهالي لأنهم المعنيون بالأمر. وفي استدعاء آخر مرفوع إلى قائمقام البقاع الغربي سنة ١٨٧٢ من داود طرابلسي، يستجيب له الأول فيصدر أمراً إلى أهالي قريتي الصريرة وميدون بوقف رعي طروشهم في مشاعات قليا وأراضيها، وقد باتت في معظمها ملكاً لآل رزق وآل طرابلسي.

يعرض هذان المطلبان وجهاً آخر للوجاهة المحلية في علاقتها بالسلطة. فلا يكتفي الوجيه بتمثيل محسوبيه لدى السلطات وانتزاع الخدمات والتنفيعات لهم منها

والدفاع عنهم في وجهها فحسب، كما سنرى أدناه، بل أيضاً يستعين بالسلطة من أجل فرض احترام مصالحه كمالك للأرض في وجه محسوبيه بما هم فلاحون ورعاة. وفي هذه العملية المزدوجة، «يمثّل» الوجيه مصالح أنصاره في وجه السلطة، ويستخدم نفوذه لدى تلك السلطة ليفرض مصالحه هو على أنصاره.

فهل من مَثَل أوضح لمقاربتنا النقدية لمفهوم المحسوبية من هذا المثل العيني الموثق؟ وإذا كنا ننعت مقاربتنا للمحسوبية بأنها مقاربة نقدية فلأنها ترفض الركون إلى المفهوم الشائع عن الوساطة والمحسوبية بما هما عملية تبادل متساوية بين طرفيها تتخطى التفاوت الاجتماعي بينهما. فها نحن أمام وثيقة تؤكد التداخل والتشابك بين الأفقي والعمودي، وكيف أن شبكات المحسوبية والتنفيع تبقى محكومة بالمصالح الاقتصادية والسياسية لطرفيها، والتي تحل، في نهاية المطاف، لمصلحة من يقبع على رأسها.(٢١)

---

(٢١) «يعطي [محمد] الزيات الأولوية للعوامل العائلية والطوائفية في تحليله، بل هو ينفي ما عداها من العوامل، ومنها التراتب الاجتماعي والطبقي، بحجة أن الإنتاج الأساسي في البلدة هو إنتاج ريفي وأن المؤسسات تقوم على قاعدة عائلية باستثناء الدباغة. يعبّر ذلك عن رؤية تبسيطية للتحليل الطبقي تنفي وجود تراتبية اجتماعية إن هي لم تتطابق ونماذج التراتب الطبقي والاجتماعي في الرأسمالية الصناعية المتطورة القائمة على ثنائية بورجوازية/طبقة عاملة. وهذا ما يجعل الزيات صاحب تفسير سياسوي للعلاقات الاجتماعية والنزاعات. تقول أطروحته الرئيسية:

"إن العلاقات الاجتماعية - السياسية في مجتمع مشغرة هي علاقات محسوبية يعود أساسها إلى الروابط العائلية والطائفية. وتستمر هذه العلاقات وتتجدد من خلال نزاعات عمودية بين الأطراف المعنيين من أجل الوصول إلى السلطة المحلية والمركزية. أمّا المنظمات السياسية الحديثة التي دخلت بشكل ثانوي إلى البلدة، فقد قامت بتجديد العلاقات القائمة وتعميق الانقسامات."

«يسقط هذا التوجه الطوائفي السياسوي الحاضر على الماضي، ماضي البلدة كله. وهو يتغاضى عن تاريخ البلدة ويدفع المؤلف إلى إغفال التناقضات والنزاعات الاجتماعية والانقسامات داخل الطوائف والحزبيات العائلية المحلية. وبسبب نزعته الطوائفية اللاتاريخية، يغفل المؤلف أوجه التعايش والتضامن والمصالح المشتركة ذات القاعدة الاجتماعية التي عبّرت عنها الحزبيات المختلطة طائفياً وأشكال التنظيم الطبقي الجديدة. أمّا القول إن الأحزاب الحديثة اقتصر دورها على تجديد علاقات المحسوبية والانقسام الطوائفي فيصعب فهمه في ضوء التأريخ العيني لتلك الأحزاب في تاريخ البلدة منذ الثلاثينيات.» أنظر: فواز طرابلسي، «يا قمر مشغرة»، مصدر سبق ذكره، ص ٩٢.

الحرب وانتصار الطائفية

أنتجت الحرب الأهلية علاقات قوى جديدة بين الطائفتين داخل البلدة وبين البلدة والمزارع. فخلال الفترة الأولى من الحرب (١٩٧٥ - ١٩٧٦)، أمكن المحافظة على نسبة من التوازن بين الجماعتين الطائفيتين بسبب وجود الحزبين الشيوعي والسوري القومي الاجتماعي في صف واحد، أي الحركة الوطنية، التي سيطرت أحزابها على المنطقة. على أن استعادة نفوذ هذين الحزبين العقائديين على حساب الزعامات العائلية ما لبث أن واجهها ظهور ميليشيات الحرب: تيار حركة أمل،[٢٢] وأنصار الجبهة اللبنانية، وأنصار حركة «فتح». لكن لم يخلُ الأمر من أعمال خطف وسرقة واعتداء وتفجير طاولت مسيحيي البلدة خلال تلك الفترة.

ومن الجدير بالذكر أن «المزارع» أدت دوراً مهماً في المرحلة الأولى من تلك الحرب؛ إذ شارك المئات من أبنائها في القتال في بيروت، في صفوف اليسار الماركسي كما في صفوف الحزب السوري القومي. وكان لمنظمة العمل الشيوعي حضور واسع في سحمر، بينما كان الحزب الشيوعي واسع الانتشار في زلايا وعين التينة ولبايا. على أن دخول الجيش السوري سنة ١٩٧٦ أدى إلى اصطفافات جديدة، وإلى اشتباكات بين الأحزاب المؤيدة والمناوئة للدور السوري. فقد انضمت حركة أمل وجناح من السوريين القوميين إلى دمشق ومعهما آل كرم، الذين كانوا يرعون أنصار حزب الكتائب في البلدة، بينما وقع القمع على أنصار منظمة التحرير الفلسطينية والحركة الوطنية. وقد عرفت تلك الفترة اغتيالات في المنطقة من جهة ومن أُخرى.

غير أن الغزو الإسرائيلي في صيف سنة ١٩٨٢ شكل العامل الأبرز في التحولات السياسية التي ستقلب وضع البلدة رأساً على عقب. وقد أبدت فصائل الحركة الوطنية وأنصار المقاومة الفلسطينية مقاومة مسلحة للاحتلال، وقاتلت من بيت إلى بيت. فتدخل الطيران الإسرائيلي ودكّ عدداً من البيوت. ولمّا استقر الاحتلال، وفرّ معظم أنصار الحركة الوطنية والمقاومة الفلسطينية، سيطرت على البلدة عناصر من

---

(٢٢) من الجدير بالذكر أن الإمام موسى الصدر أدى دوراً بارزاً في إنشاء تيار في مشغرة تبلورت عنده الهوية الشيعية بما هي هوية سياسية اجتماعية. وكان الإمام زار مشغرة باكراً، سنة ١٩٦٩، وحاضر في جامعها بدعوة من نادي الشباب العامل، وهو ناد مختلط مناوئ لنادي الشبيبة المنظمة الأكثر نخبوية وارتباطاً بالحزبية الطرابلسية.

القوات اللبنانية جاء معظمها من خارج البلدة. ولا يخفى أن هؤلاء تمتعوا بمقدار من التعاطف لدى بعض الأوساط المسيحية، إضافة إلى انتساب عدد من الشباب المسيحي، ظل محدوداً، إلى حزب الكتائب. وارتكب مناصرو الاحتلال والحزبيون الكتائبيون، وقد تجندوا من أفقر عائلات البلدة، عمليات تهديد وتعديات في حق خصومهم، وخصوصاً في حق السكان الشيعة، وهو ما أدى إلى انحياز قسم كبير من الأخيرين إلى حزب الله وحركة أمل.

المفارقة في أمر الاحتلال أنه كان مسؤولاً جزئياً عن حالة من الازدهار الاقتصادي شهدتها مشغرة خلال الفترة ١٩٨٢ - ١٩٨٥. فلم تشهد البلدة عمليات مقاومة، ولا فُرض عليها منع التجول الذي فُرض على قرى وبلدات الجوار. فاستعادت دوراً قديماً لها بما هي سوق المنطقة ومركز الاتصال والتعليم فيها، ولا سيما عند انقطاع الصلة بين المنطقة والجنوب من جهة، وبينها وبين سائر البقاع الغربي وزحلة من جهة أخرى.

وبعد انسحاب القوات الإسرائيلية، خلال سنتي ١٩٨٥ - ١٩٨٦، صارت مشغرة خط مواجهة يقع على الحد الفاصل بين المنطقة المحررة والمنطقة المحتلة من البقاع الجنوبي، وقاعدة أساسية من قواعد جبهة المقاومة الوطنية اللبنانية ومن بعدها المقاومة الإسلامية. وبحلول سنة ١٩٨٦ كان حزب الله وحركة أمل أحكما السيطرة على الحارة التحتا، وتحولت عين التينة إلى قاعدة أمامية لعمليات المقاومة.

وجدت الأحزاب العابرة للطوائف نفسها متضائلة النفوذ أمام نمو نفوذ ميليشيات الحرب. فكانت زعامات الحزبيات العائلية متفرقة: حسن عواضة خارج البلد، ورفيق الديس قد توفي، وألبير كرم في شتورة يتعهد متجراً للمنتوجات الحيوانية تخص آل مسابكي. وعلى الرغم من دخول وحدات من اللواء الأول البلدة وفتح مكتب للاستخبارات السورية فيها، فإن ذلك لم يمنع التهديدات والتعديات التي طاولت المسيحيين عامة. وستنهار الأرجحية المسيحية في البلدة مع الهزيمة العسكرية التي مني بها الحزب الشيوعي ومن ثم الحزب السوري القومي في وجه حزب الله وحركة أمل. واقع الحال أن المناكفات والمنافسات الحزبية المحلية منعت الحزبين العقائديين من التحالف في مواجهة صعود ميليشيات الحرب الطائفية، التي نجحت في تحييد هذا الحزب العقائدي أو ذاك، وهي تتولى تصفية ذلك. تلا ذلك هجرة أكثرية مسيحيي البلدة، وسكن كثيرون منهم القرى المجاورة، مثل عيتنيت وصغبين، بينما

لجأ القسم الآخر إلى بيروت وديار الاغتراب. وحل محل هؤلاء نازحون من قرى المواجهة وخصوصاً ميدون ولوسيا وقليا، وكانت دُمرت بيوتهم جرّاء القصف الإسرائيلي.

لم يطل الوقت حتى أُعيد بناء الجامع في ساحة مشغرة، في المكان ذاته الذي كان يحتله الجامع الذي تهدم مطلع العشرينيات من القرن الماضي، في خطوة مشبعة بالرمزية.

الفصل السادس

قراءة في مذكرات خليل السكاكيني ونجيب نصار

فيصل درّاج

تضاف إلى كلمة التاريخ، في أحيان كثيرة، صفة «العلم»، كي يغدو «علم التاريخ» كغيره من العلوم. غير أن هذه الصفة تضطرب كثيراً أمام «كتابات تاريخية»، تعكس اجتهادات متعددة تتفق في حيز صغير هو حيز «زمن الوقائع»، من دون أن تتفق، لزوماً، في تفسير الأسباب وتأويل نتائجها. ففي كتاب محمد عزة دروزة (١٨٨٨ - ١٩٨٦) «العدوان الإسرائيلي القديم والعدوان الصهيوني الحديث»، نقع على تأويل ديني للتاريخ منقطع عن العلم، ذلك بأن المؤرخ يشتق المستقبل القريب من الماضي البعيد، معتقداً أن الذي انتصر في الماضي سينتصر في المستقبل. وفي دراسة غسان كنفاني (١٩٣٦ - ١٩٧٢) اللامعة عن ثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩، نقرأ نظرية صراع الطبقات ونحن نقرأ نبل الفلاحين الفلسطينيين وتداعي القيادة السياسية. أمّا في كتاب ماهر الشريف «البحث عن كيان» (١٩٩٥)، فإن التوثيق الممتاز لا يحتجب أطروحة فكرية مسبقة مشغولة بموضوع «الهوية الفلسطينية»، التي عليها أن تتحقق في دولة فلسطينية. وقد يظهر الإشكال أكثر وضوحاً في تعبير «الاضطرابات»، التي وصف بها إسحق موسى الحسيني (١٩٠٤ - ١٩٩١) ثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩، حين شاء أن يكون مؤرخاً في كتاب له عن «حركة الإخوان المسلمين» في مصر.

تطرح هذه الكتابات، كما غيرها، أسئلة عن العلاقة بين الأيديولوجيات والكتابة التاريخية، التي تقود المؤرخ إلى تأكيد وجوه وتهميش أُخرى، بما يتفق مع التحزب السياسي أو الفكري. ولعل هذا الإشكال، الذي تمتزج فيه «الوقائع الكبرى» بأيديولوجيا الكتابة، هو الذي يعيّن «المذكرات الشخصية» حقلاً نوعياً، يظهر فيه معنى التاريخ أكثر وضوحاً، بسبب عفوية الكتابة، التي تسجل المعيش، بعيداً عن التنظير و«أصول علم التاريخ». بهذا المعنى يمكن قراءة التاريخ الفلسطيني بشكلين، قد يتقاطعان وقد يتوازيان، يُرَدّ أحدهما إلى الكتابات التي قام بها مؤرخون محترفون أو

غير محترفين، ويحيل ثانيهما على المذكرات الشخصية، الممتدة من روحي الخالدي إلى إحسان عباس، والتي انشغلت بـ «اليومي»، في حياة الناس وأفكارهم وعاداتهم، من دون أن تحصر ذاتها في مجال الوقائع الكبرى والشخصيات الشهيرة.

تحتل مذكرات خليل السكاكيني (١٨٧٨ - ١٩٥٣) موقعاً خاصاً في الجنس الكتابي الذي تنتمي إليه، لأكثر من سبب: سجّل صاحبها ما عاشه منذ مطلع القرن العشرين إلى سنة سقوط فلسطين، وما تلاها ربما، وكان صاحبها في قلب الأحداث الفلسطينية؛ فهو المربي والسياسي والصحافي والخطيب ومفتش اللغة العربية، وكتب ما عاينه بفكر طليق، ذلك بأنه كان مثقفاً علمانياً، بعيداً عن النزوعات الطائفية والعائلية والجهوية، ووضع كل ما رآه في صيغة كتابية نضرة، لأنه كان أديباً من طراز رفيع.

١) مذكرات السكاكيني والسير المتعددة

انطوت مذكرات السكاكيني على أكثر من سيرة؛ فهي أولاً سيرة مثقف حديث في مجتمع تقليدي، يصارع أعداء متعددين ويظل تقليدياً. يردد السكاكيني، بطريقة إيقاعية: «ما أنا إلاّ معلّم»، مصرحاً بصورة مضمرة: «ما أنا إلاّ تلميذ»، الأمر الذي دفعه إلى إنشاء مدرسة حديثة، أو «مصنع الرجال» كما كان يقول، يكون فيها الاعتراف المتبادل بين المعلم والتلميذ أساساً لاحتياز المعرفة وتحقيق التعليم. وواقع الأمر أن صاحب المذكرات الطويلة كان مثقفاً ولم يكن متعلماً، الأمر الذي يجعل من اغترابه المستمر تعليقاً على مجتمع فلاحي يحتفي بالمهنة قبل أن يحتفل بالمعرفة. نقرأ في «كذا أنا يا دنيا»، في حوار مع ابنه «سريّ» سنة ١٩٣٣:

«إذا كنتَ تقرأ جريدة 'فلسطين' فلا بد أن تكون قد قرأت عن تهافت الكثيرين على إرسال أولادهم إلى بلاد الإنكليز في طلب العلم، ولكن يخال إليّ، وأرجو أن أكون مخطئاً، أنهم لا يرسلون أولادهم إلى بلاد الإنكليز إلاّ طمعاً أن ينالوا بعد رجوعهم منها الوظائف العالية. لا قيمة للعلم ولا للثقافة عندهم إلاّ على قدر ما ينالون من الوظائف، فلولا الوظائف لما فكروا في إرسال أولادهم إلى المدارس العالية.

«أعيذك يا سريّ أن تطلب العلم إلاّ لأجل العلم [....] ما قيمة الإنسان إذا لم يكن على جانب من العلم والثقافة.»[١] تحيل هذه السطور على مثقف اغترب

(١) خليل السكاكيني، «كذا أنا يا دنيا» (بيروت: الاتحاد العام للكتّاب والصحفيين الفلسطينيين - الأمانة العامة، ١٩٨٢)، ص ٢٥٦.

عن مجتمع تقليدي، وتكشف، أولاً، عن حضور «العقلية الريفية»، في المدن وخارجها، التي تقدس مهنة المتعلم، من حيث هي جسر بين العائلة والسلطة.

يتجلى اغتراب السكاكيني عن مجتمعه في معنى العلم لديه، قبل أن يتكشف في موضع آخر يستضيف الطائفية والمراجع الفئوية الضيقة. فقد أراد السكاكيني أن يكون وطنياً، يمارس القيم الوطنية ويتحدث بها، وهو ما دفعه إلى الدخول في صراع مع الكنيسة الأورثوذكسية سنة ١٩٠٨، لأنه رفض، وهو الأورثوذكسي، سيطرة الأكليروس اليوناني على كنيسته، فانسحب صارخاً: «لست أورثوذكسياً». «لا أستطيع أن أكون تحت رئاسة هؤلاء الرهبان الفاسدين المنحطين، ولا من تلك الملة المنحطة.» بيد أن الموقف العلماني - الوطني لن يحرر السكاكيني من غربته، فهو بالنسبة إلى الآخرين «مسيحي»، يتحرش به الرعاع الطائفيون في عيده المسيحي، وهو الذي يظل مسيحياً وهو يخطب غاضباً في الجماهير ضد وعد بلفور والمشروع الصهيوني، وهو الوطني النبيل الذي يهجس بالهجرة إلى أميركا، «تاركاً البلاد تنعى من بناها» بسبب الممارسات الطائفية. بل إن الأمر يتجاوز الطائفية إلى التعصب الأسري، كأن نقرأ له سنة ١٩١٩: «لا يقول الواحد كلمة أو يخطو خطوة إلاّ وهو مراعٍ تقاليده قبل كل شيء، مصلحة أُسرته قبل كل مصلحة ونفوذ أُسرته قبل كل نفوذ. فإذا كلفت أحداً أن ينتخب عضواً لمجلس نيابة أو مجلس بلدي أو هيئة معارف أو جمعية وطنية أو غير ذلك انتخب كبير أُسرته سواء كان يصلح لذلك أم لا. إسأله من هو أصدق وطنية أو أرقى أخلاقاً أو أوسع علماً أو أصح رأياً ذكر أباه أو أخاه أو ابن عمه [....] كل واحد منهم يمثل أسرته لا وطنه ويحافظ على تقاليد أسرته قبل كل شيء.»[٢] يتحدث السكاكيني، بأسلوب مشخص، عن مجتمع عضوي تخترقه كل المراجع الفئوية الضيقة، والتي ترى المصلحة الخاصة قبل المصالح العامة. ولهذا فإنه لا يتوقف فقط أمام التآمر الصهيوني - البريطاني، كما فعل المؤرخ الراحل عبد الوهاب الكيالي، ولن يشير إلى «دناءة اليهود»، كما فعل محمد عزة دروزة، إنما يقدم صورة للمجتمع الفلسطيني كما هو، بلا تبشير ولا تعظيم.

إن الأزمة المعنوية، التي كانت تهز كيان المربي السكاكيني بين فترة وأُخرى، وتوقظ فيه فكرة الهجرة إلى الولايات المتحدة، هي التعبير الموضوعي عن وضع

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

مثقف حداثي في مجتمع فقير الحداثة. كأن يكتب: «إني قوي في جسدي ونفسي وعقلي، ولكن الوسط الذي أعيش فيه لا يصلح له من كان بأخلاقي ومبادئي»، أو أن يقول إن «النجاح في هذه البلاد يحتاج إلى أخلاق غير أخلاقي، كان يجب أن أعيش في غير هذه البلاد.» لم يكن السكاكيني ينعى حظه إلاّ احتجاجاً على مجتمع يبحث عن النجاح بأدوات مريضة، لأنه كان يقول أيضاً «لو ترك الناس جميعاً القدس لبقيت فيها وحدي»، أو يسرف في الحديث عن جمال فلسطين في سهولها وينابيعها وأشجارها وخضرتها. وعلى هذا، فإن سيرة المثقف المغترب هي سيرة المجتمع المثقل بأعراف وأفكار لن تأخذ بيده إلى النجاح، أو إلى الانتصار على المشروع الصهيوني.

حين يتحدث السكاكيني عن مجتمعه في ١٩١٩/١/٢٩ يكتب السطور التالية: «إن هذه الأيام هي أهم أيام فلسطين التاريخية [....] ولذلك يجب أن نغتنم القرصة فنهز الأمة هزاً عنيفاً لعلها تستيقظ من سباتها الذي استغرق أجيالاً طوالاً، ونعالج العاطفة الوطنية فيها لعلها تحيا بعد أن كادت تجهز عليها الأيام.»[٣] يكتفي المؤرخ، غالباً، بتأكيد علاقتين: التحالف الصهيوني - البريطاني من ناحية، ونضال الشعب الفلسطيني من ناحية أخرى، فإن أراد الموضوعية ندد بهشاشة القيادة السياسية، كما فعل محمد عزة دروزة، أو نقد القيادة الرجعية، كما فعل غسان كنفاني. أمّا السكاكيني، الذي يرى إلى اليومي، فيكشف عن تقليدية المجتمع الذي ينتج قيادة ماسخة، ناقداً القيادة والمجتمع في آن واحد، كأن يكتب: «المسلمون في هذه البلاد أو في القدس لا يزالون يعيشون على تقاليدهم القديمة، لكل أُسرة إسلامية في القدس تقاليد مركوزة في طباعها يتوارثونها أباً عن جد.»[٤] وما قال به السكاكيني، الذي كان يزور القرى مفتشاً تربوياً ويحتك بالقيادة كوطني نوعي، مبرّأٌ من كل الدوافع السلبية، بل هو صادر عن وطني غيور يتأمل بأسى الفارق بين وضع المجتمع الفلسطيني والتحديات المفروضة عليه: «أنا لست من رجال السياسة ولكنني عربي قبل كل شيء ويهمني بل من واجباتي أن أسعى في إنهاض هذه الأمة التعسة وإقالتها من عثرتها.» إنه نور المعرفة الذي تُبنى عليه، نظرياً، سياسة عارفة، على مبعدة من سياسة بلاغية يمارسها زعماء ينظرون إلى شعبهم من شرفات عالية. ولعل هذه السياسة هي التي جعلته منذ سنة ١٩٣٣ يبصر المستقبل المظلم المقبل، فهو

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

يكتب: «إذا ترك الأمر لهذه الأمة ذهبت البلاد بأسرها من أيدينا. يبيعون الأراضي ويسمسرون عليها ويعاملون اليهود بيعاً وشراء ثم يصيحون ويحتجون ويطلبون من الحكومة أن تسن لهم قانوناً يمنعهم من بيع الأراضي.» وواقع الأمر أن السكاكيني أبصر أمرين: شعباً أمياً تقليدي الثقافة، يخترقه حس وطني سليم لا يمنع عنه تلاعب الساسة المحترفين به، وقيادة سياسية تقليدية مسكونة بالعلاقات الأسرية والأنانية وتسفّل الأخلاق، وهو ما يجعل السياسة امتيازاً اجتماعياً قوامه تبادل المنافع والتطاحن أمام الإرادات الأجنبية. تقرأ المذكرات بتاريخ ١٩١٩/٣/٢٢:

١ - «لماذا يكره الناس الجنرال ستورز؟ أظن أن السبب في ذلك اعتماده السياسة الفردية، فهو منذ جاء لم يعرف إلاّ المفتي وبعض أفراد الأسرة الحسينية، لا يصدر إلاّ عن رأيهم ولا يصدرون إلاّ عن رأيه، على حين أنه كان يجب أن يكون هناك هيئة تمثل الرأي العام [....]، وإلاّ فلن يؤمن أن الفرد الواحد والأسرة الواحدة قد تؤثر المصلحة الشخصية على المصلحة العمومية.»[٥] يوحي الكلام، بداهة، بأمرين: أن المفتي متفرد في سياسته ويحتكر القرار، وأنه مع عائلته، أو بعضها، يضع المصلحة الخاصة فوق المصلحة العامة.

٢ - «لو كانت هذه النزعة الأجنبية طموحاً إلى الأعلى لهان الخطب، ولو وقف الأمر عند هذا الحد لالتمسنا لهم عذراً، ولكنك إذا فتشت وجدت أنهم على استعداد لأن يتهودوا، بل أخذوا يدعون إلى التهود منذ اليوم [١٩٣٥/٥/٢٨].»

٣ - «إن مشكلة فلسطين أعظم مشكلة، فإن هناك وعد بلفور، وحكومة تحاول جهدها تنفيذه، فلا تلغي قانوناً وتسن قانوناً إلاّ على ما تقتضيه مصلحة اليهود، وفوق ذلك فإن هناك فئة حكومية لا تتورع أن تقف في جانب الحكومة، بل في جانب اليهود، إذا اقتضت مصلحتها ذلك.»[٦]

٤ - «أهم حوادث هذا الأسبوع هي هذه الحفلات التي أُقيمت في طول البلاد وعرضها إحياء لذكرى 'حطين' [....] ولكن أنت ترى في الوقت نفسه أن أقساماً كبيرة من أرض فلسطين تباع لليهود بيع السماح، فشتان بين ما يقولون وما يفعلون.»[٧]

في لغة واضحة صريحة لا تعرف «دبلوماسية المؤرخ»، يعطي السكاكيني صورة

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

لـ «المتزعمين التقليديين»، الذين يخطبون في الشعب نهاراً ويتعشون ليلاً على موائد الإنكليز واليهود. ذلك بأن مصالح «المتزعم»، بلغة نجيب نصّار، فوق مصالح أُسرته، ومصالح أُسرته فوق مصالح أهل المدينة، ومصالح أهل المدينة فوق مصالح الفلاحين الذين يشكلون أغلبية السكان. يصل السكاكيني في مذكراته، من دون بلاغة كثيرة، إلى ثنائية الأعيان/الفلاحين، التي حكمت فلسطين حتى سنة ١٩٤٨، القائمة على معايير البيع والشراء، في مستوى منها، والقائمة على معايير مأساوية، في مستوى آخر، لخّصها غسان كنفاني ذات مرة بالجملة التالية: من يقاتل لا يقود، ومن يقود لا يقاتل. هذه الثنائية القائمة على تسفيه السياسة، إذ السياسة هي المخادعة، وعلى احتقار المدني للفلاح، إذ على الفلاح أن يستشهد وعلى ابن العائلة المدينية المعروفة أن يقود، وأن يقود مقايضاً مصالح الوطن بمصالحه الشخصية. بيد أن في هذه الثنائية أيضاً صورة المتزعم ابن المدينة في الوعي الفلاحي، حيث ينظر الأول إلى الفلاح باستهانة كبيرة، وحيث الفلاح يعتقد أن القيادة السياسية هي شأن من شؤون أبناء الأُسر الإقطاعية. يشير السكاكيني، مرات كثيرة، إلى الهوة بين الريف والمدينة، وإلى هوة أخرى بين المسلمين والمسيحيين، وإلى هوة ثالثة بين المتعلمين وغيرهم، منتهياً إلى مجتمع ترهقه صدوع كثيرة.

لا علاقة على الإطلاق بين السكاكيني ومثقف البرج العاجي، الذي يرى إلى الأشياء من عل ويكتب عن أمور لم يلمسها، ذلك بأنه «كاد أن يصبح زعيم الحركة الوطنية وهو معتكف في بيته»، كما كتب في مذكراته، عشية الاحتلال الإنكليزي لفلسطين. ولهذا فإن ما كتبه كان محكوماً بغيرة وطنية خالصة لا غير. وهو ما يجعله ينسى كل انتقاداته وهو يرى إلى كفاح الشعب الفلسطيني في ثورة ١٩٣٣، إذ يكتب: «يرون شعباً أعزل لا يملك من السلاح شيئاً غير أحذيته ومداساته يهاجم المترالیوزات ويهاجم الفرسان فيخطف الفرسان عن صهوات خيولهم ويدوسهم بأقدامه. إذا كانوا يفعلون هذا ولا سلاح في أيديهم ولا نظام مدبّر، فكيف إذا تسلحوا وكيف إذا تنظموا وكيف إذا اشترك العالم العربي بأسره في الثورات الآتية، وكيف إذا اشترك العالم الإسلامي بأسره؟! [. . . .] وسيعلم العالم بأسره أن الأمة العربية ليست لقمة سائغة، وسنرى. . .»[٨] يعلق السكاكيني على بطولات شعبه منبهراً ومتمسكاً بحرف «إذا»، ذلك الحرف الغريب المخادع الذي سيدفع السكاكيني لاحقاً إلى أسى شائع،

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

إذ سيكتب بعد خمسة عشر عاماً، وفي ١٩٤٨/٣/١٦: «لست أدري والله كيف نستطيع أن نثبت أمام عدوان اليهود وهم مدربون منظمون متحدون ومجهزون بأحدث الأسلحة ونحن لسنا من كل ذلك على شيء. أما آن لنا أن نفهم أن الاتحاد يغلب التفكك وأن النظام يغلب الفوضى وأن الاستعداد يغلب الإهمال؟!»[٩] وبعد أن يشير إلى «الهيئة العليا» يقول: «أسمع جعجعة ولا أرى طحناً...»

يرسم السكاكيني صورة مجتمع تقليدي تعبث به إرادات متفردة، تلغي معنى السياسة وهي تمارس السياسة، وتفوض الوطن مشغولة بمقاييس المقايضة. ومع أنه يبدو وطنياً حاسماً وتنويرياً بامتياز، يعطي المدرسة الدور الذهبي الحالم الذي أعطاها إياه طه حسين، فإن في مذكراته ما يدلل أيضاً على وضوح سياسي معطوب في بعض مواقعه، صادر ربما عن اضطراب معنى المدنية والثقافة لديه، كأن يكتب في رسالة إلى ابنه عن الولايات المتحدة في ١٩١٩/٤/١٣ السطور التالية: «لست أكتمك أن الرأي العام في البلاد يكاد يجمع على انتداب أميركا، لأنهم [....] رأوا من صنع الإنكليز في البلاد أنهم يشجعون الحركة الصهيونية [....]. ولأن إنكلترا وفرنسا تتنازعان النفوذ على بلادنا فإننا مضطرون أن نختار أميركا. الأمة التي تخلصنا من الصهيونية وتخلصنا من التجزؤ آثرناها على غيرها.»[١٠] من الغريب أن يقاسم السكاكيني، وهو المثقف النبيه والمتابع الدقيق للأحداث السياسية، الرأي العام هذا الوهم الطريف، من دون أن يدقق في أوهام الرأي العام ولا أن ينتبه لتاريخ الولايات المتحدة. وهذا الوهم هو ذاته الذي سيفاجئ نجيب نصّار، حين وقع عليه وعد بلفور كالصاعقة، لأنه لم يكن يعتقد قط أن الأمة التي أنجبت شكسبير يمكن أن تسمح لذاتها بأن تقترف عملاً غير أخلاقي، مثل وعد بلفور.

في مذكراته الشاسعة عن فلسطين، الممتدة من مبتدأ القرن العشرين إلى منتصفه، يقدم السكاكيني صورة شفافة واضحة ملأنة بالتفصيلات والحكايات عن مجتمع تقليدي تفتك به حركة صهيونية مزودة بالحداثة الأوروبية، وعن قيادة مسيطرة لا تتعرف كثيراً على معنى الوطن والمواطنة والسياسة بالمعنى الحديث. ذلك بأنها كانت تحتفظ بـ «الطقس السياسي» القائم على الاحتكار السلطاني القديم، محولة الشعب إلى مادة خام لا علاقة لها بالقرار السياسي، صغيراً كان أم كبيراً. لكنه يقدم أيضاً ذاته في صورتين: صورة المثقف الحداثي المغترب في مجتمع لم تمسه الحداثة

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

إلاّ مصادفة، وإن كانت كل حداثته هي انتماؤه الوطني المقاتل المحاصر بعقبات كثيرة، وصورة المثقف الذي يساوي بين الثقافة البورجوازية والسياسة الرأسمالية، ناسياً أن الاستعمار أعاد تعريف تلك الثقافة جاعلاً «الإنسان الشامل» هو «الإنسان الغربي» لا غير.

٢) نجيب نصّار: سيرة ذاتية فكرية

قام نجيب نصّار بجولتين واسعتين في ربوع فلسطين، وجمع ما رأى في ثلاث وستين رسالة بدأها في السابع والعشرين من أيلول/ سبتمبر ١٩٢٢ وأنهاها في نهاية تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٢٥، ونشرها تحت عنوان: «رسائل صاحب الكرمل على صفحات جريدة الكرمل». والرسائل تحقيق صحافي مباشر، أو «مسيرة استطلاعية تجريبية»، حيث نصّار يرى ويسجل ما يرى، شديد الاستنكار غالباً وقريب من الرضا في أحيان قليلة. وفي الحالين نرى أحوال فلسطين بعين مجردة وصادقة، ونقف أمام فكر نقدي وطني. يكتب نصّار تحت عنوان «الحقيقة الجارحة»: «وجدنا أن معظم الحركات الوطنية التي حاولنا أن نقوم بها مع الوجهاء والمتزعمين في المدن كانت تفشل، وأن المتعلمين إلى الآن لم يتخذوا لهم موقفاً صريحاً بل تراهم دوماً يترددون بعبارة أُخرى يقدمون رِجلاً ويؤخرون أُخرى. ولم يقوموا بعد بأعمال تستجلب الأبصار أو تنعش الآمال ليضع الشعب ثقته بهم. ولذلك قررنا لمّا صممنا على القيام بهذه الرحلة أن نزور بعض القرى في كل فضاء لنتعرف بالقرويين وأحوالهم الاجتماعية والاقتصادية ونقف على نفسياتهم ونرشدهم إلى ما نعتقده صالحاً لهم، ونستوحي منهم المادة الضرورية لعملنا الصحافي، ولنعلم إذا كان يمكن أن نعمل وإياهم.»[١١]

تضيء السطور السابقة عدة قضايا: يعرب نصّار عن يأسه من العمل مع «الوجهاء والمتزعمين»، ويستنكر ميوعة المتعلمين، ويضع نفسه خارج الطرفين معاً. ولأنه يرتكن إلى جريدته وإلى عقل يتحصن بالصواب، يذهب نصّار إلى فضاء مفتوح، يقف فيه على أحوال «المهمشين»، يستمد منهم معرفة عارية لا «تزعُّم» فيها، ويرسل إليهم نصائح وأحلاماً كثيرة. والرجل فيما يفعل يطبق نهجاً في الكتابة، يكون

(١١) نجيب نصّار، «رسائل صاحب الكرمل على صفحات جريدة الكرمل»، تقديم وإعداد وليد خلف (الناصرة: مطبعة الحكيم، ١٩٩٢)، ص ١١٧.

فيه المثقف الوطني سياسياً مسؤولاً، في مجتمع متخم بالمراجع الفقيرة. شيء لا يبتعد كثيراً عن دروس خليل السكاكيني، التي تستولد المعرفة من الحياة، والسياسة من معرفة حياتية، وتستولد العلاقتين معاً من مسؤولية أخلاقية، وجهها الآخر مسؤولية وطنية.

تحت عنوان: «رسائل صاحب الكرمل: المسيرة الميدانية في أرجاء فلسطين وشرق الأردن»، جمع وليد خليف مشاهدات نجيب نصّار، التي حاول فيها أن يكون صحافياً ومثقفاً من نوع جديد. وجديد نصّار صحافي ينشد الإمتاع والتربية الوطنية، وبسبب ذلك تأخذ المقالة شكل الحكاية. يعطي نجيب، وعلى سبيل المثال، رسالته الأولى (١٩٢٢) عنواناً جميلاً وحزيناً: «عكا النائمة»، لكنه لا يلبث أن يوزع العنوان إلى عناوين صغيرة لاحقة: البهجة؛ الطريق بين عكا وصفد؛ نجل البهاء؛ الجمعية الاقتصادية. . . لا يحرف تعدد العناوين نصّار عن غايته، فبعد مقدمة تعظيمية عن عكا التي استعصت على نابليون، تأتي سيرة زعماء «يتزاحمون على أمور لا شأن لها في الحياة العملية» تعقبها «البهجة»، وهي اسم بستان شهير في لواء عكا، لم يحمه اسمه من الإهمال والتداعي. وكحال بستان مغترب عن اسمه، تكون الطريق بين عكا وصفد خشنة وتحتاج إلى «التعبيد»، و«نجل البهاء» معزولاً في قصره وغريباً عن قضايا الحياة. ولن يبقى لنصّار، بعد مسيرة يتوّجها الإحباط، إلاّ دعوة ورعة إلى تأليف «الجمعية الاقتصادية»، التي في إمكانها، إن تحققت، أن تنظّم «الأوقات الثمينة التي تنفق في المقاهي.» غير أن نصّار يعطي عكا صفة جديدة في حلقة جديدة، فتأتي «عكا المستيقظة»، التي تظل نائمة على الرغم من الكلمات المستبشرة، والعنوان الجديد يسرد التفصيلات التالية: المعارف في عكا؛ المدارس التعليمية؛ مدرسة الصبيان الثانوية؛ مدرسة البنات؛ الشبيبة؛ الجمعية الاقتصادية؛ الحاكم الإداري؛ الشيخ المتقاعد؛ السجون. . . ينقشع التفاؤل الذي يحصن به نصّار نفسه سريعاً، ذلك بأن «الواجب وجوده»، وهو ما يقول به همساً، يشي بآماد الخراب الواسعة. يثني الصحافي على المدارس العلمية، مقترحاً أن يتضمن البرنامج المدرسي «مبادئ علم الزراعة الأساسية»، و«التجارب العلمية» لأنه ثبت «أن العلوم النظرية لا تأتي بالفائدة التي تأتي بها العلوم العملية.» فإن وصل إلى «الشبيبة» أطرى عليها، وأعلن: «مع الأسف أنه ينقصها حسن القيادة وأكثرية الشباب لا يعتمدون على أنفسهم كفاية ولم تتربَّ نفوسهم منذ الصغر على الجرأة الأدبية.» و«الجمعية الاقتصادية» تذكّر بحضارة عكا الاقتصادية الغابرة. ويتحدث أيضاً عن الشيخ المتقاعد «الشهير»، الذي لا تروقه

حرية الصحافة ولا يميل إليها. وحين يصل إلى السجون يكتب السطور التالية: «لم نتفقد حالة السجون مع أن هذا في مقدمة واجباتنا كصحافيين. ولكننا سألنا فعلمنا أن الحكومة الحالية أحدثت فيها تحسيناً يستحق الذكر وسنزورها إن شاء الله في زيارتنا الثانية لعكا.»[١٢] بيد أن نصّار، وفي حلقة ثالثة، يجهض التفاؤل الذي وعد به بعنوان جديد هو: «عكا المعطّلة.» أمراض كثيرة تعطّل المدينة منها: «نوادي الكسل» في المقاهي المنتشرة، أو «ملاجئ البطالة والبلادة»، كما يقول، و«المراسح» التي تهد القوى العملية، وتربية التبرير والأعذار التي تجعل كل شيء ممكناً، والاستكانة إلى الألقاب المتوارثة، وإقبال الناس على تقبيل يد شيخ قليل الفائدة وكثير الضرر. يتطلع نصّار إلى «مسح اجتماعي شامل» يفصل بين المريض والصحيح، كأنه يعاين صحة «المريض الفلسطيني»، الذي تنتظره معركة لا يعرف موقعها. يقول نصّار: «إنْ صدق استدلالنا بأن الجرائم والدعاوي تزيد في فلسطين في عهد الإدارة البريطانية فمن الواجب على علماء الحقوق والاجتماع أن يبحثوا أسباب هذه الزيادة.»[١٣] وواقع الأمر، أن نصّار يقوم بما لم يقم به علماء الحقوق والاجتماع، وهو يتأمل «نوادي البطالة» وأركان التجهيل، وبما لم يقم به «المتزعم» الدعي والمتعلّم الهش. فإنْ وصل إلى «المؤسفات»، أي البيوع الكبيرة والكثيرة، قال: «الله أكبر أين غيرة الزعماء التي كانت تظهر في تافه الأمور.» وعلى الرغم من بحثٍ عن التفاؤل بين طيات الغيوم، فـ «المؤسفات» مسيطرة في «المسيرة الميدانية في أرجاء فلسطين وشرق الأردن.»

يقول نصّار: «تحتاج النهضات إلى إرادة قوية تقاوم العقبات وتدوس العراقيل التي يضعها الرجعيون بأقدام الجرأة الأدبية.» لكنه سيكتب بعد قليل، وحين يمر بـ «مرج ابن عامر»: «اجتزنا كل هذا السهل الذي يجب أن يكون ينبوع ثروة فلسطين وإذا هو مع الأسف متشح بوشاح الذل والفقر وليس عليه علاقة أو مظهر من مظاهر العمران والمدنية.» وبين التحريض والحبوط يكتب نصّار: «والذي استوقف نظرنا أن القطار صار يقف أمام جالود، إحدى القرى التي اشتراها الصهيونيون من نجيب بك سرسق، قبل أن يعمّر اليهود فيها حجراً ومدوا إليها الخط الحديدي.» لا يمر القطار أمام قرى فلسطينية قائمة، ويتوقف أمام «قرية يهودية» لم تولد بعد، مفصحاً عن زمنين شديدي الاختلاف. والفارق قائم بين من يذهب إلى غايته ومن ينتظر أن تجيء

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

غايته إليه: «معظم سكان طبرية اليوم من اليهود أمّا العرب المسلمون والنصارى فهم أقل من نصف السكان. ولذلك نجح الاستعمار اليهودي في شراء الأراضي من عهد قديم قبل أن يكون الناس يعرفون شيئاً عن الصهيونية ومقاصدها.»[١٤]

وقد عرف «الناس» الصهيونية حين أصبحت معرفتها متأخرة، أو عرفوها بوعي متأخر شديد الضرر. ولهذا «فات القطار» القرى الفلسطينية، قبل الخروج من فلسطين.

ارتكن نصّار إلى المعرفة حالماً بتخليق كون جديد. وسقط حلمه قبل أن يرتفع، وما لحظة الحلم إلاّ نثار من وقائع سعيدة، كأن «تعتني مدارس المستر سمبل بتعليم اللغة العربية وتدريس سيرة أبطال العرب»، أو أن ترد «الحديقة الغناء» جانب طولكرم على قول تشرشل: «لا أتوقع أن يعمّر العرب بلادهم أو أن يمدوا لها الكهرباء في ألف سنة»، أو أن بعض الناس كسب عيشه بشرف لأنه تمسك بـ «مزايا العرب». يبني نصّار خطاباً وطنياً - نقدياً قوامه جملة من الثنائيات اللامتكافئة: العلم/الجهل؛ الغنى/الفقر؛ الوطنية/الخيانة؛ فلسطين/المشروع الصهيوني. وبداهة، فإن نصّار، وهو يكتب تحقيقاً صحافياً جميل التقطيع، لا يكتب بلغة مفهومية «مشبعة» بالنظرية. ويغدو الأمر ميسوراً، بسبب قصدية كتابية سافرة، تحاول قراءة أحوال فلسطين في ضوء المشروع الذي ينذر بإغراقها.

مهما تكن الثنائيات التي ارتكن إليها نصّار، يظل الموقف من الحفاظ على الوطن معياراً رئيسياً. يكتب تحت عنوان «تطويب الأراضي»: «غير أن العيب قد ظهر في الأهالي بسبب جهل قيمة الأرض وبسبب ضعف أخلاقهم الوطنية وبسبب الضائقة المالية.»[١٥] ويكتب تحت عنوان الحالة الاقتصادية: «يستهوي السماسرة البسطاء بتضليلهم ويقولهم لهم الأفضل لكم أن تبيعوا فالبلاد راحت والثمن الذي تقبضونه اليوم لا تحصلون عليه فيما بعد.»[١٦]

يتحدث نصّار عن «الفقر الشامل»، لا عن الفقر الاقتصادي فقط، ذلك بأن الفلاح الذي يبيع أرضه، وهي حالات قليلة على أية حال، يفتقد معنى الحياة قبل أن يفتقد الرغيف. ومع أن نصّار يسبغ على الأرض جمالية خالصة - فهي «فردوس المجتهدين» - يؤكد، بلا انقطاع، ضرورة «علم الزراعة» و«المدرسة الزراعية»

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١١٥.

و«مبادئ التعليم الزراعي»، كما لو كان العلم، وهو منظور إلى العالم، سلاح المقاومة الأساسي.

يتوقف نصّار مطولاً أمام بيع الأراضي فيكتب: «راج سوق بيع الأراضي في لواء نابلس وقضاء طولكرم رواجاً يشبه رواجه في الجهة الشمالية أو أكثر، وإن كانت البيوع في المنطقة الشمالية كبيرة فالباعة معظمهم من أهالي بيروت وزعماء لبنان الكبار الذين يشار إليهم بالبنان، أمّا في هذه الجهة فمعظمهم من الوجهاء والعلماء وأبناء العائلات والزعماء وأعضاء المؤتمرات والجمعيات إلخ إلخ..» يبيع الفلاح أرضه عن جهل وفقر، ويبيع «الأعيان» الأرض عن جشع ومعرفة، بل إن الفلاح، وكما تشهد الدراسة، لا «تُنهب» منه أرضه إلاّ بسبب «متزعم» يقف على ظهره. ولهذا، فإن نصّار، المفتون بتعاليم المسيح (عليه السلام) والنبي محمد (ﷺ)، يربط ربطاً وثيقاً بين «المتزعمين» واستحالة المشروع الوطني. لأن دور المتزعم، كما يقول، بيع المصلحة العامة من أجل مصلحة خاصة. بل إنه لا يرتاح إلى كل ما له علاقة بالمدينة كأن يكتب عن «فساد الفلاحين الذي يتسرب إليهم من المدن.» وما يخلص إليه نصّار، وهو يندد بـ «المتزعمين» في لبنان وفلسطين وبقاع أُخرى، واضح، تبرع الزمن بالبرهنة عليه بعد حين: «هؤلاء الزعماء الذين يساعدون معتمدين على تشكيل مملكة يهودية في قلب البلاد العربية بين سورية ومصر والجزيرة.»[١٧]

«المسيرة الميدانية في أرجاء فلسطين وشرق الأردن». هذا هو العنوان الثانوي الذي يضيء العنوان الأساسي: «رسائل صاحب الكرمل». يردّ العنوان الثانوي إلى المكان، وإلى رحلة ترصد ملامح المكان وتسجله. بيد أن نصّار يضيف إلى الرحلة الأولى رحلة أُخرى، تقرأ المكان في مرآة «المتزعمين»، وتشتق صورة «المتزعم» من المدرسة البائسة والمزرعة المهجورة والفلاح المخذول الذي يدفع لـ «جلاده الإنكليزي» ثمن العصا التي تكسرت فوق ظهره. يكشف نصّار، وفي استقصاء ميداني، عن «معنى المتزعم» في مجتمع عضوي موزع على العائلة والطائفة والمشيخة والعشيرة والبلدة. ينطوي التزعم المفترض على ظاهرتين: يعمل «المتزعم» على الاحتفاظ بالقسط البشري الذي يؤمّن له الزعامة مجتهداً، لزوماً، في إقصاء قسطه عن الأقساط الأُخرى، أي مؤمناً بأن التفرقة هي عماد وجوده. وكي يبرهن المتزعم عن صلاحه، يكون عليه أن يبرهن عن تمايزه الاجتماعي، نفوذاً وهيبة وثراء. وهكذا

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤١.

تكون التفرقة قوام الظاهرة الأولى، والفساد والإفساد عماد الظاهرة الثانية. وعن هاتين الظاهرتين معاً، يصدر دور «المتزعم» في إفساد القضاء والتلاعب بالضرائب على الزراعة وتزوير معنى الكفاءة ونقل الفساد من «المدينة»، كما يقول نصّار، إلى القرية. وحاكم الأمور دائماً هو «النفوذ الشخصي»، الذي يضع مصلحة الجزء فوق مصلحة الكل. وفي منطق كهذا تكون «الأحزاب الوطنية» تنكيلاً بالوطن، و«المتزعمون» سماسرة، و«الصحافة الوطنية»، في أحيان كثيرة، كتابات صُفراً تروّج للسماسرة «المتزعمين».

وقد يبدو نصّار عالي الصوت إزاء الخراب الداخلي حين يكتب عن «بلفورات فلسطينية»، متحدثاً عن: «العاملين على إتمام تصريح بلفور بإنشاء الوطن القومي ومن هؤلاء المرابون الذين يستفيدون من شدة الضائقة الاقتصادية»،[18] حيث فحش الفائدة يجبر الفلاح على بيع أرضه. وفي الحالات جميعها، يعيد نصّار، وعلى مستوى آخر، الصورة السوداء التي رسمها محمد عزة دروزة مؤرخاً. فحديث الإصلاح يحتاج إلى مصلحين صادقين مستبصرين، لأن «الروح الوطنية نائمة»، أو أنها قائمة على الانفعال: «الحركة الوطنية في نابلس قائمة كلها على العواطف كما هو الحال عند عموم الشرقيين.»[19]

في أكثر من مكان وبوعي واضح مستثار، يرى نصّار إلى الفارق بين اجتهاد اليهود وإهمال العرب، كأن يكتب: «كانت مخازن الصهيونيين في حيفا في أول سني الاحتلال قليلة جداً، وما كنت ترى سوى لوحات قليلة باللغة العبرية، أمّا اليوم فإذا مررت بالسوق ترى اللوحات باللغة العبرية أكثر منها باللغة العربية»، إلى أن ينتهي إلى نبوءة تحققت بعد ثلاثة وعشرين عاماً: «إذا بقي الحال مستمراً نعتقد أنه لا تمضي ستون قليلة حتى يتطبق تصريح بلفور بحذافيره وتصبح فلسطين في قبضة الصهيونيين ولا يبقى لنا إلاّ التراشق بالكلام رأسمالاً لأن الصهيونيين لا ينازعوننا في شيء من هذا.»[20] تخبر السطور الأخيرة عن خفوت صوت نصّار في النصف الثاني من العشرينيات، وعن كآبته في الثلاثينيات، وعن موته الجسدي والرمزي في عام النكبة.

استعمل نصّار كلمات غير شائعة منها: الرجل العمراني؛ الأخلاق الوطنية؛

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩١.

الهيئة الاجتماعية؛ كفاءة الوطني؛ الكتلة الوطنية الفاعلة؛ العقول النيّرة؛ فن الإرادة؛ النهضة الزراعية؛ الرقي والتمدن؛ المبادئ الأخلاقية والاجتماعية. تحيل هذه التعابير على حياة حرة، لها لغتها الخاصة بها، على مبعدة عن لغة الحطب والرياح وعلى مسافة من متعلم يقوده وعيه الريفي إلى تزلف الوجهاء والانبهار بالوظيفة الحكومية. وليس غريباً، والحالة هذه، ألاّ تعثر على صوت وطني بارز لدى المتعلمين، الذين كان يرسلهم الانتداب، أو عائلاتهم الميسورة، إلى الجامعات البريطانية، أو إلى مدارس عالية تحت الانتداب البريطاني أو السيطرة العثمانية، ذلك بأن هؤلاء المتعلمين كانوا يتلقون «تعليماً إدارياً» هاجسه الأوسع الانطلاق من وظائف الدولة والعودة إليها. ولذلك لن يلتقي نصّار، إلاّ قليلاً، «متعلمين» يستعملون لغته، ولن يلتقي، إلاّ قليل الأقل، سياسيين مشغولين بـ «النهضة» و«التقدم الاجتماعي».

كلمة «الوطنية» هي الأكثر رواجاً بين كلمات نصّار، تحتضن الأخلاق والزراعة وما بينهما، وتحيل على أمر مرغوب فيه هو: المواطن الذي يحتفي بالوطن، أو: المواطنون الذين يرون إلى فلسطين، قبل أن ينصتوا إلى عائلاتهم وطوائفهم ومشايخهم. لم يعثر نصّار على كلمة «الوطنية» في كتاب، إنما جاءته من كفاح وطني، ومن ممارسة مشخصة عاشت دلالات: الاستبداد العثماني والنفاق الإنكليزي والتربص الصهيوني والعواطف العربية التائهة. ومن معرفة نيّرة قوامها الممارسة الأخلاقية انبثق ذلك الحدس العارف، الذي بشر وأنذر ثم انسحب ينتظر الفجيعة. نقرأ في رسالة له عن حيفا سنة ١٩٢٥ ما يلي: «والحقيقة التي لا مراء فيها أنه كلما ازداد الضرر وسرى الخطر في جسم هذه الأمة ازدادت الهمم فتوراً والعقول ذهولاً والنفوس خمولاً وازداد الأطباء إهمالاً بل ازدادوا جدالاً وخصاماً ونسوا أن مريضهم يحتضر بين أيديهم وأنهم أوشكوا أن يصيروا حفاري قبور وأنهم إذا بقي هذا حالهم قد لا يجدون حفاراً يحفر لهم قبورهم.» وضوح جميل، وجماله مرارة باهظة، بعيداً عن خطب الثلاثينيات المقبلة، التي تعد برمي بني صهيون إلى الجحيم، وينفتح على النكبة المقبلة. ويكتب نصّار عن حيفا أيضاً: «ست سنين وعوامل التنازع تفعل فعلها فينا فتذهب بأموالنا وتزيد في تفريق كلمتنا وتنابذنا وإضعاف جميع قوانا حتى أصبحت هيئتنا الاجتماعية كمن أصبح في الدرجة الثالثة من السهل يهدده الموت وهو يحسب أنه أطول الناس عمراً.»

في رحلة نصّار التي يختلط فيها الحدس بالإحصاء، قدم خطاباً اجتماعياً نقدياً، وخطاباً وطنياً تحريضياً، وصورة لمثقف وطني رومانسي، ظن أن جريدته تعيد تخليق

العوالم. وبما أن أعلى الناس ارتفاعاً أشدهم سقوطاً، كان على نصّار أن يبدأ، لاحقاً، رحلة المرارة والتشكي. فما كتبه المثقف محته الريح ولم ينتفع به أحد. شيء قريب من عاشق قصب السكر الذي قوضه مرض السكر لاحقاً، مع فارق حزين، هو أن نصّار لم يكن سجين الشره، وإنما كان طليقاً في عشق البلد.

٣) المثقف الحديث في مجتمع تقليدي

تقاسم السكاكيني ونصّار، على الرغم من اختلافات محدودة في مساريهما، مصيراً متماثلاً: اندرج الطرفان في العمل الوطني الفلسطيني، نظراً وعملاً، وطاردتهما السلطة العثمانية وحكمت عليهما بـ «الإعدام»، وأوشكت على تنفيذه، لولا بعض المصادفات السعيدة. وانقطع السكاكيني عن عمله الرسمي، حين وصل المندوب السامي البريطاني الصهيوني هربرت صموئيل إلى فلسطين، وانقطع عنه ثانية احتجاجاً على وجود إذاعة صهيونية في القدس، تقول: «هنا أرض إسرائيل». لكنهما تقاسما أيضاً تهميش «دوريهما الوطنيين»، كما لو كانا «مجاهدين» غريبين، يقاتلان مع «الآخرين»، ولا يعترف هؤلاء الآخرون بهما، ولا يقدران إخلاصهما وتضحياتهما الكبيرة. ولهذا بدأ نصّار، منذ نهاية عشرينيات القرن الماضي، يشكو «إهمال» شعبه له، وظل السكاكيني، الذي كان يخطب في كل التظاهرات الوطنية، يهجس بالهجرة إلى أميركا، احتجاجاً على شعب «نائم»، يجهل المستقبل الحزين الذي ينتظره.

وواقع الأمر أن صفات السكاكيني، كما نصّار، جعلت منه مناضلاً وطنياً بامتياز، علمته ثقافته معنى الوطن والمواطنة والحرية، بقدر ما جعل منه الواقع، الموزع على الريف والمدينة والعائلة والطائفة، مثقفاً مغترباً بامتياز أيضاً. فقد تأثر السكاكيني، حين كان في الولايات المتحدة، بأفكار فرح أنطون، القائلة بالتنوير وبالعقل المفرد وتحرير المجتمع العربي من الخرافة. وهذا ما دفعه، لاحقاً، إلى التمرد على «الكنيسة الأورثوذكسية اليونانية»، مطالباً بـ «كنيسة أُخرى»، مرجعها الفلسطيني العربي في همومه الوطنية. ولعل هذا المنظور، الذي يوحد بين مقولتين مجردتين هما: الإنسان والوطن، هو الذي ساقه إلى مهن حديثة، مثل الصحافة والتعليم والبحث عن وسائل تعليمية، تحتفي بفردية التلميذ، قبل أن تعلمه أصول القراءة. والواضح في منهج السكاكيني، المثقف ذي الأسلوب الأدبي المتحرر من الصنعة البلاغية، اعتناقه العميق، قال بذلك أم لم يقله، لمبادئ حقوق الإنسان، التي تعترف بحق الإنسان في التفكير والعيش الكريم، وتعطف عليه حقه في وطن، يتبادل

الناس فيه الحقوق والواجبات. ولم يكن عمله السياسي الدؤوب، الذي جعل منه معلماً وقائداً، إلاّ محصلة لـ «فلسفته الفكرية»، التي تعيّن الحرية حقاً لازماً للأفراد والجماعات. بيد أن هذا المثقف، الذي كان يبدأ من «المفرد العاقل» لا من غيره، كان غريباً، دائماً، عن «الأوساط السياسية المسيطرة»، وغريباً أحياناً عن شعبه الفلسطيني. فقد كانت هذه «الأوساط»، كما يصفها في مذكراته، مهادنة، كاذبة، باحثة عن المصالح الضيقة، تفعل في المساء غير ما تقوله في الصباح. أمّا الشعب، الذي كانت شجاعته تفتن السكاكيني، أحياناً، فقد كان يؤذيه بصور متعددة: يؤذيه بجهله وعدم تنظيمه ومنظوره القدري، ويؤذيه بتلك التفرقة البائسة بين «الفلاح» وابن المدينة، ويؤذيه أكثر بـ «عاداته الطائفية»، التي تكدر على المسيحي عيده وتتطاول عليه وعلى معتقداته، كما لو كان المسيحي «غريباً» أو طارئاً على البلد، يحق له القتال ولا يحق له القيادة واتخاذ القرار.

إذا كان المثقف الحديث، الذي كانه خليل السكاكيني، يؤمن بالمفرد والعقل والتنظيم والعمل الجماعي المفكر فيه، وهي صفات تحيل على مجتمع مدني لا وجود له، فقد كان المجتمع الفلسطيني مجتمعاً تقليدياً تراتبياً قوامه ثنائية الأعيان والفلاحين، حيث الأعيان عائلات متنفذة تسوسها عائلة كبرى، وحيث الفلاحون جملة عائلات مُخضَعة يقودها من يخضع للأعيان ويلبي مصالحهم، ويلبون مصالحه أيضاً. وهذه التراتبية، القائمة على الخضوع والمصلحة، هي في أساس ظاهرة «المتزعم»؛ أي ذلك الفرد الذي يلغي «السياسة» بـ «المصلحة»، ويعيّن المصالح الحقيقية، أو الوهمية، أساساً لاستمرارية ثنائية الأعيان والفلاحين. ولهذا كان العمل الوطني الفلسطيني عملاً سياسياً، خارج السياسة، أو عملاً وطنياً يستدعي السياسة ويدفن شروطها في آن واحد. لأن السياسة، بالمعنى الحديث، تحيل على الفرد الحر لا على العصبيات العائلية، وعلى الجماعة العاقلة المنظمة لا على الطوائف. ولهذا كان السكاكيني يفكر بمنظور مجتمع معين ويعيش في مجتمع آخر، ذلك بأن تفكيره، وهو الوطني العلماني الصريح، يتكئ على جملة من المقولات المتآزرة: العقلانية؛ الديمقراطية؛ المجتمع المدني؛ الفضاء السياسي المكون من اقتراحات سياسية متنوعة. لا غرابة أن يكون السكاكيني معجباً بطه حسين، وأن يكنّ له الأخير الاحترام، وأن يؤسس «مدرسة دستورية»، وأن يكون رائداً في مجال التربية الحديثة، المتحررة من الشروط التقليدية، التي تقول: «من علمني حرفاً كنت له عبداً»، عوضاً عن أن تأخذ بقول آخر: «من علمني حرفاً حررني».

لا يختلف نجيب نصّار، نظراً وممارسة، عن السكاكيني: فهو مسيحي بدوره من أصول لبنانية، اختار مهنة حديثة هي الصحافة، وأحضر لها وسيلة حديثة هي المطبعة، وانفتح على أكثر من ثقافة، ذلك بأنه كان يعرف الفارسية والألمانية والإنكليزية، وقرأ «مئات» الروايات الإنكليزية قبل أن يكتب «روايته»: «مفلح الغساني». ولأنه وعى مبكراً معنى المشروع الصهيوني، فقد حاول ترجمة موسوعة عن الصهيونية. ولعل الرجوع إلى الأعداد الأولى من جريدته «الكرمل»، التي بدأت في الظهور سنة ١٩٠٩، يكشف عن بصيرة ثاقبة أدركت معنى الصهيونية من دون أوهام كثيرة. وإذا كان السكاكيني رأى في التعليم الحديث وسيلة لإيقاظ الوعي الفلسطيني، فقد كان نصّار مشدوداً إلى تأمل الفارق بين العقليتين الصهيونية والعربية وانعكاساته في الحياة العملية. وهذا ما دفعه إلى الاهتمام بالزراعة وترجمة كتب تعنى بتطويرها، وإلى المقارنة بين البيوت التي تنعم بالكهرباء وتلك التي تغوص في العتمة، وإلى تسجيل ملاحظات عن مخازن اليهود ودكاكين العرب. والأساسي في منظوره هو الانصراف عن البلاغة، وكان يكتب بأسلوب ركيك على أية حال، والاهتمام بالعملي والملموس والمشخص، الذي يتضمن تحديث الزراعة والصناعة، والعمل على بناء اقتصاد فلسطيني قادر على مواجهة «العمل الصهيوني» والتفوق عليه. وعلى هذا، فإن دعوته إلى الدفاع عن فلسطين لم تكن تختصر إلى «التوعية الوطنية» فقط، بل أيضاً رأت إلى تحديث البنية الاجتماعية، بوسائط تقنية جديدة، تعيد صوغ الإنتاج والقوى المنتجة في آن واحد.

دعا نصّار إلى نظرة جديدة في الشأن الوطني، وإلى تجسيد عملي لهذه النظرة في مختلف الميادين الاجتماعية، متحدثاً عن البناء والتمدن والإعمار. وكان فيما يدعو إليه ينقد سياسة تقليدية، تعبر عن ذاتها بكلمات تقليدية، مثل الحق المنتصر، والظلم المهزوم، والإيمان الذي ينصر المؤمنين، فاضحاً الفارق بين لغة الانتصار والممارسات المتخلفة، التي تعلن الهزيمة قبل وصولها. ربما يكون الفارق بين لغة المفاهيم، التي تحتكم إلى العقل والممارسة، وبين لغة البلاغة، التي تحيل على موضوعات لا وجود لها، هو الذي وضع على لسان نصّار تعبير: «المتزعم»، الذي أوكل إلى ذاته زعامة كاذبة، خلافاً للزعيم الحقيقي، الذي يرى الآخرون فيه قائداً لهم. وبديهي، أن المسافة بين الزعيم والمتزعم الحقيقي هي المسافة بين السياسة الفعلية والسياسة الوهمية، أو هي المسافة بين ما كان مسيطراً في فلسطين وما كان نجيب نصّار يتطلع إليه ولا يعثر عليه.

يمثل كل من السكاكيني ونصّار حالة المثقف الفلسطيني المغترب، الذي عاش القضية الوطنية، نظراً وعملاً، وبقي على هامش القرار الفلسطيني السياسي، أو على هامش «الحياة الاجتماعية». ظل أولهما يهجس بالهجرة، وشعر ثانيهما بالإحباط، قبل سقوط فلسطين بعشرين عاماً، فلا مكان لـ «الفرد» في مجتمع يقدس «العادة»، ولا موقع لمعنى «المختلف» في مجتمع فلاحي، يميز بين الأعيان والعامة وبين أهل المدن وسكان الريف، وبين «الأغلبية المسلمة» و«الأقلية المسيحية»، جاهلاً أن الوعي الوطني ينكر الطوائف والعصبيات العائلية.

المراجع

- حداد، يوسف أيوب. «خليل السكاكيني، حياته، مواقفه وآثاره». بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١.
- السكاكيني، خليل. «مطالعات في اللغة والأدب». القدس: مطبعة مدرسة الأيتام الإسلامية، ١٩٢٥.
- ـــــ.«سرّي». القدس: المطبعة التجارية، ١٩٣٥.
- ـــــ.«كذا أنا يا دنيا». بيروت: الاتحاد العام للكتّاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨٢. يمكن الرجوع الآن إلى مذكرات خليل السكاكيني الكاملة، التي صدر منها حتى الآن أربعة مجلدات عن مركز السكاكيني في رام الله.
- الشريف، ماهر. «البحث عن هوية». قبرص: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٥.
- الكيالي، عبد الوهاب. «تاريخ فلسطين الحديث». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٣.
- نصّار، نجيب. «رواية مفلح الغساني». تقديم حنا أبو حنا. الناصرة: دار الصوت، ١٩٨١.
- ـــــ.«رسائل صاحب الكرمل على صفحات جريدة الكرمل». تقديم وإعداد وليد خلف. الناصرة: مطبعة الحكيم، ١٩٩٢.

الفصل السابع

المذكرات مصدراً لدراسة تاريخ الحركة الشيوعية في فلسطين

ماهر الشريف

ما المكانة التي تحتلها المذكرات بين المصادر لدراسة تاريخ حركة اجتماعية، كالحركة الشيوعية في فلسطين؟

سأجتهد في الإجابة عن هذا السؤال من خلال الرجوع إلى مذكرات قائدين بارزين من قادة هذه الحركة هما: محمود الأطرش ونجاتي صدقي، إذ سأحاول أن أضع المعلومات الواردة فيهما في مواجهة مع المعلومات الواردة في وثائق الأرشيف السري للكومنترن الخاص بفلسطين، منطلقاً من أن المواجهة بين معلومات هذين المصدرين، اللذين ينظر عادة إلى أولهما باعتباره «ثانوياً» وإلى ثانيهما باعتباره «أولياً»، قد تتيح لنا إمكان تقويم الأهمية الفعلية للمذكرات، كمصدر من مصادر الكتابة التاريخية في الحالة الملموسة التي تعنينا.

لكن قبل الشروع في هذه المحاولة، سأسعى للتعريف بهذين القائدين، وعرض أبرز المحاور التي اشتملت عليها مذكراتهما، من جهة، كما سأتوقف سريعاً عند الأرشيف السري الخاص بفلسطين لدى الكومنترن، وكيفية اطلاعي عليه، من جهة أخرى.

* * *

ولد محمود الأطرش في مدينة القدس سنة ١٩٠٣ لعائلة عمالية من أصل جزائري، وتلقى تعليمه الابتدائي في مدينة يافا، قبل أن ينخرط في العمل في قطاع البناء، حيث سعى لتنظيم عمال هذا القطاع ضمن اتحاد نقابي. وبعد تعرفه إلى الشيوعيين اليهود، انضم إلى الشبيبة الشيوعية، وأصبح سكرتيراً لحلقتها في مدينة يافا خلال الفترة ١٩٢٦ - ١٩٢٧. وفي سنة ١٩٢٧، أوفدته قيادة الحزب الشيوعي الفلسطيني إلى موسكو للانتساب إلى جامعة كادحي شعوب الشرق، التي كانت تعد كوادر الأحزاب الشيوعية وقياداتها المستقلة. وبعد أن أمضى في الجامعة ثلاثة أعوام،

عاد في تموز/يوليو ١٩٣٠ إلى فلسطين، بطلب من قيادة الكومنترن، للانضمام إلى اللجنة المركزية والمساهمة في عملية تعريب الحزب الشيوعي الفلسطيني. وفي أواخر كانون الأول/ديسمبر من السنة نفسها، شارك في التحضير لعقد المؤتمر السابع للحزب، وانتُخب عضواً في سكرتارية لجنته المركزية، إلى جانب نجاتي صدقي وجوزف برغر برزلاي. اعتقلته السلطات البريطانية، مع نجاتي صدقي، في شباط/فبراير ١٩٣١، وحُكم عليه بالسجن عامين، ثم خضع فترة لرقابة البوليس. وفي نيسان/أبريل ١٩٣٣، أوفد إلى لبنان للمساهمة في قيادة الحزب الشيوعي السوري اللبناني وتعريبه. وفي أيار/مايو ١٩٣٥، اعتقلته السلطات الفرنسية في دمشق وأبعدته إلى فلسطين، حيث زجت الشرطة البريطانية به في سجن القدس. واحتجاجاً على المعاملة القاسية التي لقيها من سجانيه، أعلن المعتقلون السياسيون إضراباً عن الطعام، استمر ١٩ يوماً، وخلّف أصداء واسعة في فلسطين وخارجها. وقد انتخبه المؤتمر العالمي السابع للكومنترن الذي عقد في تموز/يوليو - آب/أغسطس ١٩٣٥، وهو رهن الاعتقال، عضواً في لجنته التنفيذية، إذ اضطلع في موسكو، خلال الفترة ١٩٣٦ - ١٩٣٨، بمهمة تمثيل الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية في الهيئة القيادية العليا للكومنترن. وأُوفد إلى فرنسا، حيث اعتقلته الشرطة الفرنسية، وأودعته السجن ستة أشهر. وبعد خروجه من المعتقل، أُوفد إلى الجزائر، حيث اعتُقل من جديد، وبقي في السجن إلى حين اندلاع الحرب العالمية الثانية. وخلال السنوات ١٩٤٣ - ١٩٥٤، ساهم في قيادة نقابة عمال البناء في مدينة الجزائر، ومن ثم في تحرير الجريدة الجزائرية للحزب الشيوعي الجزائري، «الجزائر الجديد». وبعد أن أمضى سنوات الثورة الجزائرية (١٩٥٤ - ١٩٦٢) في النضال السري، عمل خلال الفترة ١٩٦٣ - ١٩٦٥ محرراً في جريدة «الجزائر الجمهورية»، وذلك قبل أن تعتقله سلطات عهد الاستقلال، وانضم بين سنتي ١٩٦٧ و١٩٦٨ إلى هيئة التحرير في «الثورة والعمل»، لسان حال اتحاد النقابات، وذلك إلى أن قرر، في ربيع سنة ١٩٦٨، مغادرة الجزائر والانتقال للعيش في جمهورية ألمانيا الديمقراطية. وفي برلين، انتهى محمود الأطرش، في أواسط عقد السبعينات تقريباً، من كتابة مذكراته، التي اشتملت على أكثر من ٧٠٠ صفحة استطعتُ، بعد تدخلات جرت لدى قيادة الحزب الحاكم في ألمانيا الديمقراطية آنذاك، الحصول على القسم الخاص بفلسطين فيها، والذي تضمن ٣٠٥ صفحات. وكنت قبل اطلاعي على المذكرات سافرت خصيصاً، في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٧، إلى الجزائر للالتقاء به. وأجريت معه،

ما بين السادس والحادي عشر من الشهر نفسه، سلسلة من اللقاءات الحية.

تتوزع مذكرات محمود الأطرش غير المنشورة حتى الآن، أو بالأحرى القسم الفلسطيني منها، على المحاور التالية: كيفية التعرف على الحركة الشيوعية والانضمام إليها؛ نبذة عن أعضاء الحزب العرب الأولين؛ الحزب الشيوعي الفلسطيني والثورة السورية؛ السفر للدراسة في الاتحاد السوفياتي؛ معركة التعريب وانتفاضة آب/أغسطس ١٩٢٩ وموقف قيادة الحزب منها؛ مؤتمر العمال العرب الأول سنة ١٩٣١ في حيفا؛ المؤتمر السابع للحزب الشيوعي الفلسطيني؛ الاعتقال في شباط/فبراير ١٩٣١ والمحاكمة؛ السفر إلى لبنان في أوائل آذار/مارس ١٩٣٣؛ السفر إلى موسكو لحضور احتفالات الأول من أيار/مايو ١٩٣٤؛ الرجوع إلى سورية والإبعاد إلى فلسطين والاعتقال في سجن القدس؛ الإضراب عن الطعام في السجن وحملات التضامن؛ الخروج من السجن في كانون الثاني/يناير ١٩٣٦؛ الانتقال من جديد إلى لبنان والسجن ثم الإبعاد؛ العمل في قيادة الكومنترن؛ السفر إلى فرنسا في ربيع سنة ١٩٣٨، ومنها إلى الجزائر.

أمّا نجاتي صدقي آلاي أميني، فولد في القدس سنة ١٩٠٥، وتعلم في مدارسها قبل أن يلتحق بالعمل في دائرة البريد والبرق. وسافر إلى موسكو في نهاية صيف سنة ١٩٢٥ للانتساب إلى جامعة كادحي شعوب الشرق، موفداً من الحزب الشيوعي الفلسطيني، حيث أمضى ما يقرب من أربعة أعوام، عاد بعدها، في سنة ١٩٢٩، إلى فلسطين، ليشارك في قيادة الحزب، وحل أبرز القضايا التي واجهته، وخصوصاً في مجال تعريب صفوف الحزب وتوجهاته. وقد اعتقلته السلطات البريطانية في شباط/فبراير ١٩٣١، بصحبة رفيقه محمود الأطرش، وحُكم عليه بالسجن عامين، وسافر إلى فرنسا في صيف سنة ١٩٣٣، بطلب من قيادة الكومنترن، حيث أصدر مجلة «الشرق العربي» الشهرية التي استمر صدورها حتى أوائل صيف سنة ١٩٣٦. ومن فرنسا، توجه إلى الاتحاد السوفياتي حيث كلفته قيادة الكومنترن السفر إلى إسبانيا للتعاون مع الحزب الشيوعي الإسباني على نشر الدعاية بين الجنود المغاربة، الذين كانوا يقاتلون في صفوف قوات الجنرال فرانكو. ومن إسبانيا، توجه في مهمة حزبية جديدة إلى الجزائر، عاد، بعد إخفاقها، إلى لبنان وسورية، حيث تسلم قيادة منظمة الحزب الشيوعي السوري اللبناني في مدينة دمشق، وذلك إلى أن قررت قيادة الحزب فصله سنة ١٩٣٩ بتهمة انتقاد اتفاقية عدم الاعتداء التي عقدت بين ستالين وهتلر في ٢١ آب/أغسطس ١٩٣٩. وقد توفي نجاتي صدقي في

١٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩.

تغطي مذكرات نجاتي صدقي، التي أعدها للنشر وقدم لها حنا أبو حنا، وصدرت عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية في بيروت في أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، الفترة ١٩٢٤ - ١٩٣٩. وهي تتوزع على المحاور التالية: الانفتاح على المبادئ الجديدة والتنظيم السري؛ السفر إلى موسكو والالتحاق بجامعة كادحي شعوب الشرق؛ العودة إلى الوطن سنة ١٩٢٩؛ قيادات الحزب اليهودية والعربية؛ المشاركة في مؤتمر البروفنترن (الأممية النقابية الحمراء)؛ أبرز قضايا العمل الحزبي (التعريب، وثورة ١٩٢٩، والمسألة الزراعية، والهجرة اليهودية والحركة الوطنية العربية)؛ الاعتقال والمحاكمة؛ السفر إلى باريس وإدارة صحيفة «الشرق العربي»؛ الانتقال إلى موسكو والنقاشات المتعلقة بالوحدة العربية في قيادة الكومنترن؛ زيارة طشقند؛ المهمة الحزبية في إسبانيا؛ السفر إلى الجزائر لإنشاء محطة إذاعة سرية؛ الرجوع إلى دمشق وتسلم قيادة المنظمة الحزبية؛ الفصل من الحزب.

يجمع بين مذكرات هذين القائدين أن صاحبيها من الجيل نفسه، وأنهما شغلا المواقع الحزبية نفسها، وانتهيا من كتابة مذكراتهما في وقت واحد تقريباً (في حدود أواسط سبعينيات القرن العشرين). ولذا نجد أن مذكراتهما تتقاطع في أحيان كثيرة، وتعالج الموضوعات نفسها، منها: كيفية التعرف إلى الحركة الشيوعية والانضمام إلى صفوفها؛ الدراسة في جامعة كادحي شعوب الشرق في موسكو؛ القضايا التي واجهها الحزب، وخصوصاً قضية التعريب والاعتقال والمحاكمة؛ الإقامة بلبنان والمساهمة في قيادة نشاط الحزب الشيوعي السوري اللبناني. أمّا نقطة الاختلاف الرئيسية بينهما، والتي تركت تأثيرها في المذكرات، فهي أن محمود الأطرش كتب مذكراته وهو منخرط في الحركة الشيوعية، إن صح القول، بينما كتبها نجاتي صدقي بعد خروجه من صفوف هذه الحركة.

أمّا فيما يتعلق بالأرشيف الخاص بفلسطين لدى الكومنترن، وهو يغطي الفترة الواقعة بين سنة ١٩٢٠ وسنة ١٩٢٧، وقد بذلت جهوداً مضنية، وعلى أكثر من صعيد، طوال ما يقرب من عشرة أعوام حتى استطعت الوصول إليه في سنة ١٩٨٩، فقد توزعت وثائقه على سبعة صناديق، صُنفت ملفاتها على عجل وبصورة عشوائية إلى حد ما، وكان كل واحد منها يحمل رقماً ورقم تسجيل، ويتضمن عدداً كبيراً من الملفات، التي يحمل كل واحد منها رقماً. وقد تضمنت الصناديق الأربعة الأولى التقارير والرسائل الدورية التي كانت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفلسطيني

ترسلها إلى قيادة الكومنترن، ونسخاً عن البيانات والنشرات والصحف التي كان يصدرها الحزب باللغة العربية، أو باللغتين العبرية واليديشية. بينما اشتمل الصندوق الخامس على مجموعة كبيرة من المواد الصادرة عن قيادة الكومنترن، كالتقارير التي أصدرتها لجنته التنفيذية أو سكرتارية القسم الشرقي التابعة لها، فيما يتعلق بالمسألة الفلسطينية ونشاط الحزب الشيوعي الفلسطيني، والرسائل التي كانت قيادة الكومنترن ترسلها إلى اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفلسطيني، أو، في بعض الأحيان، إلى جميع أعضائه، متضمنة توجيهات وتقويمات معينة. أمّا الصندوقان السادس والسابع، فاحتويا على الرسائل التي كانت تتبادلها قيادة الحزب الشيوعي الفلسطيني وقيادات منظماته الرديفة، مثل منظمة الشبيبة الشيوعية وجمعية المساعدة الحمراء و«الكتلة العمالية»، مع قيادات كومنترن الشباب وجمعية المساعدة الأُممية الحمراء والبروفنترن، بالإضافة إلى عدد كبير من البيانات والمنشورات الصادرة عن هذه المنظمات الرديفة للحزب الشيوعي الفلسطيني.

وقد جمعتُ وثائق هذا الأرشيف وقدمت لها وأصدرتها، في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤، في كتاب بعنوان: «فلسطين في وثائق الأرشيف السري للكومنترن» (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٤).

* * *

سأنتقل الآن إلى إجراء ما سميته المواجهة بين المعلومات الواردة في مذكرات كل من محمود الأطرش ونجاتي صدقي وبين المعلومات الواردة في وثائق الأرشيف، وذلك كي أبيّن مدى الأهمية التي تكتسبها هذه المذكرات كمصدر لدراسة تاريخ الحركة الشيوعية في فلسطين. وأبدأ بالقول إن أهم ما يميز المذكرات هو أنها تنفخ روحاً في الوثيقة «الباردة»، وتضيء بعض نقاطها المعتمة، كما قد تبوح ببعض ما سكتت عنه، وهذه هي نقاط قوتها. غير أن المذكرات تنطوي، كذلك، على نقاط ضعف تعود إلى العامل الإنساني فيها، مثل تطبعها بالذاتية، واتسامها بسعي صاحبها للمبالغة في إبراز دوره، وتجاهله، في بعض الأحيان، أدوار أشخاص معينين، كما أنها كُتبت بعد مرور فترة طويلة على وقوع الأحداث، الأمر الذي ينجم عنه نسيان أو خلط.

والواقع أن محمود الأطرش يقر، في تقديمه لمذكراته، بصعوبة كتابة شيء عن تاريخ الحركة الشيوعية بالاعتماد على الذاكرة وحدها، من دون الرجوع إلى الوثائق والملفات الحزبية، إذ أدى وضعا الملاحقة والسرية إلى إضاعة القسم الأكبر منها،

مقدراً أن الرجوع إلى وثائق الكومنترن، التي ظلت محفوظة في موسكو، ربما كان يسمح بـ «توسيع أفق تحليلنا بشكل أدق لكل مرحلة من مراحل نضال شعوبنا العاملة وأحزابنا الشيوعية»، ويساعدنا «على دحض تخرصات الإمبرياليين والصهيونيين والرجعيين المحليين... الذين استغلوا هذا الوضع لتزييف تاريخ الأحزاب الشيوعية في شرقنا العربي وتشويه ماضيها.» ونتيجة عدم حصول الأطرش على الوثيقة المكتوبة، كان مضطراً، في بعض الأحيان، إلى الاستعانة ببعض الكتب المنشورة عن تاريخ الحركة الشيوعية على دعم المعلومات التي كان يوردها في مذكراته.

وسأحاول أدناه، ومن خلال بعض الأمثلة الملموسة، أن أسلط الضوء على ما للمذكرات وما عليها في الحالة الملموسة التي تعنينا:

• أبدأ بعرض نقاط القوة في المذكرات، فأقول إنه إذا كانت وثائق الأرشيف تحدثنا عن انضمام العرب إلى صفوف الحركة الشيوعية في فلسطين، وتوفر لنا أرقاماً دقيقة عن عددهم وعن تاريخ انتسابهم إليها، إذ نعلم منها، على سبيل المثال، بأن الحزب كان يضم في صفوفه، في النصف الثاني من سنة ١٩٢٤، سبعة أعضاء عرباً (تقرير عن نشاط الحزب الشيوعي الفلسطيني في النصف الثاني من سنة ١٩٢٤)، وبأن مجلساً حزبياً للأعضاء العرب عُقد في حزيران/يونيو ١٩٢٦، شارك فيه كل من «صابر عن يافا، وعارف عن القدس، وموسى عن حيفا، وعاصم عن يافا، ورفيق من شرق الأردن» (مجلس رفاقنا العرب، في ١٦ - ١٧ حزيران/يونيو ١٩٢٦)، فإنها تحدثنا أيضاً عن طرق دخول الأفكار الشيوعية إلى فلسطين، وكيفية تعرّف العرب على هذه الأفكار، وطرائق انتسابهم إلى صفوف الحركة الشيوعية، كما تحدد لنا هوية هؤلاء الشيوعيين العرب أو هوية بعضهم.

يشير محمود الأطرش في مذكراته إلى أنه تعرف على الحركة الشيوعية في الوقت الذي كان يسعى لتشكيل نقابة لعمال البناء، بالتعاون مع عدد من العاملين في هذا القطاع، مثل رضوان الحلو، وعبد الله خميس، وسعيد الجيش، وطاهر المغربي، الذين انتسبوا فيما بعد، مثله، إلى صفوف الحزب الشيوعي الفلسطيني. أمّا تعرّفه على الأفكار الثورية، فتم عبر مطالعة بعض الجرائد والمجلات السورية والمصرية، وعن طريق نشرات سرية كان يلقيها بعض العمال اليهود في مواقع العمل، وكذلك من خلال احتكاكه بأسير حرب سابق لدى الجيش الروسي، حررته الثورة البلشفية، هو محمد اللداوي، الذي كان يحدثه بإعجاب شديد عن «البولشفيك» و«رئيسهم الأكبر» لينين، الذين أسسوا «دولة جديدة من العمال والفلاحين»، وأقاموا «العدالة

والمساواة بين الجميع.» أمّا نجاتي صدقي، فيذكر في مذكراته أنه تعرف على المبادئ الجديدة والحركة الشيوعية عن طريق عمله في دائرة البريد والبرق في القدس، حيث كان على احتكاك بالمهاجرين اليهود، وكذلك عن طريق مقهى «البوسطة» الصغير، الذي كان يرتاده عدد من اليهود المنتمين إلى صفوف الحزب الشيوعي وكتلته العمالية المعروفة بـ «الفراكتسيا»، والذين نجحوا في اجتذابه إلى ناد لهم «يقع خلف المستشفى الألماني في القدس»، وذلك قبل أن يعرضوا عليه فكرة السفر إلى موسكو للدراسة.

وبينما تستمر وثائق الأرشيف في اللجوء إلى الأرقام لمتابعة تطور العضوية العربية في صفوف الحزب خلال العشرينيات، إذ يشير تقرير مرسل إلى موسكو سنة ١٩٣٠ إلى أن أعضاء الحزب العرب «ليسوا أقل من أربعين رفيقاً» (تقرير نداب، ١٩ آذار/مارس ١٩٣٠)، نجد أن المذكرات تستمر في الكشف عن هوية هؤلاء الأعضاء وعن طبيعة مهنهم. فيذكر محمود الأطرش أن الحزب نجح في استقطاب عدد من المثقفين العرب، مثل هاشم الرمادي، الذي كان يدرّس في إحدى مدارس يافا، وسليم أبو غزالة، الذي كان يعمل مستخدماً في يافا، والصحافي عبد الغني الكرمي من طولكرم، والصحافي درويش الشامي من يافا، وساعي البريد نجاتي صدقي من القدس، وشقيقه كاتب العرائض أحمد صدقي، وعثمان زعرور ونعمان البخاري، اللذين كانا يعملان مستخدمين في يافا، والعمال يوسف خلف وعلي الجياوي وحسن الفران.

• وإذ تشير وثائق الأرشيف، من جهة أُخرى، إلى الصلات التي أقامها الحزب الشيوعي الفلسطيني ببعض القوميين السوريين اللاجئين إلى فلسطين، وتتعرض لدوره في دعم الثورة السورية، التي اندلعت سنة ١٩٢٥، تساهم مذكرات محمود الأطرش في توفير معلومات أغنى عن هذا الموضوع. إذ يُشار فيها إلى الاتصالات التي أقامها الحزب بمظهر البكري، شقيق نسيب البكري أحد زعماء الثورة، وكان يقيم بمدينة يافا «في حي المنشية بالقرب من الجامع». وعن الزيارة التي قام بها نسيب نفسه لفلسطين لدى وفاة والدته، يذكر الأطرش أن والدة مظهر ونسيب كانت هي أيضاً تقيم بفلسطين، وأنها عندما توفيت «جند الشبان في حي المنشية صفوفهم وقاموا بمظاهرة كبيرة من أجل تشييع جنازتها، ودُفنت في مقبرة عبد النبي شمال حي المنشية، وقد جاء ابنها نسيب البكري خصيصاً من سورية للمشاركة في تشييع جنازتها، وفاتحه بعض الشبان في أمر التعجيل بتجنيدهم للثورة، فكان جوابه: 'سننظر في الأمر'.»

• ومع أن وثائق الكومنترن تتطرق، من جهة ثالثة، إلى التحاق الطلبة العرب بجامعة كادحي شعوب الشرق في موسكو، وتذكر، في بعض الأحيان، عددهم والأسماء السرية التي عُرفوا بها في الجامعة، إذ يذكر أحد التقارير، مثلاً، أن الحزب أوفد، حتى نهاية سنة ١٩٢٩، ١٤ طالباً عربياً إلى الجامعة (مذكرة من اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفلسطيني إلى القسم الشرقي، في ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٢٩)، إلاّ إن وثائق الأرشيف هذه، وخلافاً للمذكرات، لا تتضمن أي إشارات إلى شخصياتهم الحقيقية، وحياتهم اليومية، وبرامج تدريسهم، وأشكال تنظيمهم، ووسائل ترويحهم عن أنفسهم. كما لا تحتوي وثائق الأرشيف أي معلومات عن كيفية انتقال الطالب الموفد من فلسطين إلى الاتحاد السوفياتي وما هو الطريق الذي سلكه، والمحطات التي مر بها، والوسيلة التي اعتمدها، والمغامرات التي شهدها، والمناورات التي لجأ إليها. فعلى سبيل المثال، لا تخطر في بال المرء أبداً، لدى اطلاعه على الوثائق، مسألة فنية ناجمة عن أن الطالب الموفد من فلسطين إلى موسكو كان يحتاج، قبل عودته، إلى أن يثبت وجوده، طوال فترة غيابه، في بلد آخر غير الاتحاد السوفياتي، لأن معرفة السلطات البريطانية بوجوده في موسكو تعرضه للملاحقة والاعتقال.

وهكذا، يتعرض محمود الأطرش، في مذكراته، لملابسات سفره إلى موسكو للالتحاق بجامعة كادحي شعوب الشرق، فيذكر أن قيادة الحزب اقترحت عليه السفر في صيف سنة ١٩٢٧، وأنه سافر فعلاً في أواسط آب/أغسطس ١٩٢٧ بصحبة أحمد جبر، وامرأة كاتب الحزب أبو زيام وولديه زلمان ودانيال، وأن سفره تم عن طريق تركيا، وأنه وصل إلى ميناء أوديسا ومنه انتقل إلى موسكو، حيث كان أول عمل قام به هو «زيارة ضريح لينين». ويقدم الأطرش وصفاً مفصلاً للأوضاع في الاتحاد السوفياتي، والاحتفالات التي جرت في الذكرى العاشرة لثورة أكتوبر/تشرين الأول، وطبيعة التعليم في الجامعة، ونوعية الطلبة، وحياة الفرقة الحزبية العربية في الجامعة، وتنظيمها، وجريدة الحائط التي كانت تصدرها مرة في الشهر، وتُدعى «الصاعقة»، ويتحدث عن القضايا التي واجهت الدارسين العرب، ولا سيما قضية، أو «معركة» تعريب الحزب الشيوعي الفلسطيني، والموقف من انتفاضة آب/أغسطس ١٩٢٩. كما يتحدث بالتفصيل عن عودته إلى فلسطين، «بعدما مكثت بضعة أسابيع في إستنبول»، وذلك بهدف الحصول على شهادة إقامة من دائرة الشرطة، وهي الشهادة «التي نجحت في الحصول عليها بواسطة أحد الفلسطينيين اليهود المقيم في إستنبول، مقابل

نصيب من الليرات التركية.»

ويذكر نجاتي صدقي، في مذكراته، أن سفره إلى موسكو تم في أواسط أيلول/سبتمبر ١٩٢٥ من ميناء يافا، على ظهر الباخرة الروسية «تشتشيرين»، وأنه كان عليه أن يوحي بأنه متوجه إلى إستنبول، ويشير إلى نزوله إلى ميناء أوديسا أربعة أيام، حيث حضر حفلة ترفيهية، وتوجه بعدها إلى موسكو. ويصف الرحلة بالقطار من أوديسا إلى موسكو، وطبيعة الركاب المسافرين معه، والنُزُل الذي نزل فيه بموسكو، ويدعى «الوكس». ويقدم تفصيلات عن معاملات الالتحاق بالجامعة، وعن أقسامها ومناهج التدريس فيها، والطلبة العرب الملتحقين بها، وخصوصاً الذين جاؤوا من مصر سنة ١٩٢٤، وهم: عزيز، وحمدي، وفهمي، وحسونه، وعمر، وزانبرغ، ويصف طباعهم ومهنهم، كما يشير إلى اللقاء الذي جمعه، في الجامعة نفسها، بالشاعر التركي ناظم حكمت، ويتطرق إلى جريدة الحائط، التي أصدرتها الفرقة العربية سنة ١٩٢٦، بعد أن «توافد عدد من الطلاب من مراكش وتونس والجزائر، وتبعهم عدد من سورية وفلسطين»، وهي الجريدة التي أُطلق عليها اسم «الحرية»، وكان «حمدي رئيس تحريرها، وفهمي رسامها، وحسونه وأنا عضوي تحرير فيها.» كما يشير إلى الزيادة التي طرأت، في مطلع سنة ١٩٢٧، على عدد الطلاب العرب في الجامعة، ويورد أسماء بعض أولئك الطلاب، ومنهم «مايخن، أي عبد الغني الكرمي»، و«إبراهيموف، أي علي عبد الخالق». ويذكر أنه كان لدى الفرقة العربية لجنة سياسية كانت «تعد يوماً في نهاية السنة الجامعية تُطلق عليه اسم يوم 'الحساب'»، وتخصصه للنقد والنقد الذاتي، كما كان لها لجنة فنية. ويتحدث نجاتي صدقي بالتفصيل أيضاً عن اختلاطه بالمواطنين الروس، وتعرّفه، في نادي الجامعة، إلى عدد من الفتيات من طالبات مدرسة التمريض، التي كانت تقع بالقرب من نادي الجامعة، واحتكاكه عن طريق إحداهن بالأُسرة الروسية من الطبقة المتوسطة. كما يحدثنا عن الحفلة التي نظمتها الفرقة في مناسبة تخرّج الدفعة الأولى من الطلبة العرب، والتي تحدث فيها «الطالب التونسي علي الحمامي...، والطالب الجزائري محمد بوصفير...، والطالب المصري عزيز...، والطالب اليهودي المصري 'زانبرغ'، وقد غدا أستاذاً في الجامعة لتضلعه في العلوم الماركسية.»

• كما أن وثائق الأرشيف لا توفر، من جهة رابعة، معلومات تفصيلية عن ظروف الاعتقال وملابساته، وعن هوية السجانين، وعن حياة المعتقل في السجن، وهو ما تحدثنا عنه المذكرات، إذ يتطرق محمود الأطرش إلى ملابسات اعتقاله، هو

ونجاتي صدقي، فيذكر أن «معلم المدرسة عبد المعطي الصالح البرغوثي» هو الذي نصب فخاً لهما، وأن مداهمة البيت الذي كانا فيه تمت على يد «ثلاثة من رجال الشرطة السرية، هم مستر ركس، مدير البوليس الفلسطيني السري، وأحد ضباط البوليس اليهود، ويُدعى سلمون، أمّا الثالث فكان ضابطاً بريطانياً لم أتذكر اسمه»، وأن «المدعو محمد الكردي» هو الذي استقبلهما في سجن القدس المركزي، بينما استقبلهما «ضابط الشرطة المدعو صادق» في سجن يافا بعد نقلهما إليه. كما يتحدث عن زيارة «مستر روك، مدير سجون فلسطين» و«القومندان الإنكليزي برودر هارمست» للسجن، ويذكر أسماء عدد من المعتقلين الشيوعيين، ومنهم سعيد الجيش، وعلي الجرايحي، وبن يهود، وشفارتس، وشتوك شتيك، ودافيد، وفيتش، ويتطرق إلى «الساعة» التي أمضاها في سجن القدس المركزي، بعد إعادتهما إليه، مع أبو جلدة والعرميط. كما يتوقف عند محاكمتهما وكيف أن أحمد صدقي، شقيق نجاتي، شهد ضدهما أمام قاضي محكمة يافا المركزية، التي حكمت عليهما بالسجن عامين. ثم يشير إلى نقلهما، من جديد، إلى سجن القدس المركزي، ويصف أوضاع الحياة داخله، ونشاط المساجين واحتفالهم بالذكرى الرابعة عشرة لثورة أكتوبر/تشرين الأول، ونقلهما إلى قلعة عكا، حيث كان «السرجان صمويل هو المكلف بنا.» وينهي ذكرياته عن الاعتقال بالإشارة إلى خروجه من السجن في أواسط تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٣، فقد توجه، بصحبة نجاتي صدقي، إلى حيفا، ومنها إلى يافا، التي سافر منها نجاتي إلى القدس.

وتتقاطع رواية نجاتي صدقي لظروف الاعتقال وملابساته، في مواقع كثيرة، مع رواية محمود الأطرش، إذ يذكر، في مذكراته، أن «معلم مدرسة ابتدائية من آل البرغوثي» هو الذي نصب الفخ لهما، وأن المداهمة تمت على يد «المستر 'ركس'، مدير بوليس القدس، ... وبصحبته أحد كبار ضباط الاستخبارات اليهود، الأدون شلومو، ورجل تحر آخر»، وأن رجلاً سوري الأصل «يُعرف باسم محمد اللاسلكي» هو الذي استقبلهما في سجن القدس المركزي، الذي كان يديره «المستر ستيل». كما يشير إلى تعرّفه في السجن إلى كل من أبو جلدة والعرميط، اللذين اقتيدا إلى المشنقة سنة ١٩٣٢. ويتوقف نجاتي صدقي عند محاكمتهما هو ومحمود التي شهد شقيقه أحمد ضدهما فيها، والتي كانت «برئاسة القاضي المسلم عزيز بك الداوودي والقاضي اليهودي الأدون شلوش»، ويصف نقلهما من سجن القدس إلى سجن يافا، ومن ثم إلى سجن القدس من جديد، ومنه إلى قلعة عكا، إذ يقول: «كان يشرف علينا

عريف يهودي اسمه أفرام»، وكان مدير القلعة مستر بايك.

ويحدثنا محمود الأطرش عن ظروف اعتقاله في سنة ١٩٣٥، وعن الإضراب عن الطعام الذي أعلنه المعتقلون تضامناً معه بعد الاعتداء عليه لرفضه ارتداء ملابس السجن. ويذكر أن المحامي كوهين أتاه مرسَلاً من طرف الحزب في اليوم التاسع عشر، بحسب ما يتذكر، من إعلان الإضراب، الذي تعدى حدود فلسطين، وعن حملات الدعاية والتحريض التي نُظمت في القدس ويافا وحيفا، وعن حملات الاحتجاج في فرنسا وبريطانيا وأميركا، وفي سورية ولبنان، وعن قيام المؤتمر العالمي السابع للكومنترن، الذي صادف انعقاده وقت حدوث ذلك الإضراب، بإرسال برقية احتجاج إلى المحكمة البريطانية. وتتقاطع معلومات الوثائق، إلى حد كبير، مع المعلومات التي يوردها محمود الأطرش، إذ يتضمن الأرشيف تقريراً وثلاث رسائل عن ذلك الإضراب، ورد في إحداها أنه اندلع عندما «رفض محمود والرفيق الدكتور» ارتداء ملابس السجن والخروج إلى العمل، وأن الإضراب، الذي ابتدأ من سجن القدس، توسع ليشمل «سجون البلاد في يافا، وعكا، وحيفا، وبيت لحم»، وأن عدد المضربين وصل إلى «٩٠ رفيقاً» (رسالة إلى مختاروف، في ٢٩ تموز/يوليو ١٩٣٥).

• وتوفر لنا المذكرات، من جهة خامسة، فرصة التدقيق في بعض المعلومات عن عدد من الشخصيات الوارد ذكره في وثائق الأرشيف، والذي يحمل في أغلب الأحيان، أسماء مستعارة. فنعرف، مثلاً، من مذكرات محمود الأطرش ونجاتي صدقي أن يوسف الذي تذكره الوثائق هو يوسف خلف، وأن مايخن، الذي كان من الطلبة الأوائل الذين أوفدوا إلى موسكو، هو الاسم الحزبي لعبد الغني الكرمي، وكذلك أن حسن (وليس حسان، كما نقلتُ الاسم عن الروسية) هو اللبناني وهيب ملك وليس اللبناني فؤاد الشمالي (كما ظننت)، إذ إن وهيب ملك هو الذي أوفدته قيادة الكومنترن إلى فلسطين، في مطلع الثلاثينيات من القرن الماضي للمساهمة في قيادة الحزب الشيوعي الفلسطيني، في حين أن فؤاد الشمالي زار فلسطين، بصحبة أرتين مادويان، بهدف الحصول على مساعدة الشيوعيين الفلسطينيين في ترتيب أمر سفرهما إلى موسكو.

• • •

أمّا فيما يتعلق بنقاط الضعف في المذكرات، فتنبع في الأساس، وكما ذكرتُ، من طبيعتها الإنسانية، ومن مرور زمن طويل على الأحداث التي تصفها.

• ففي أحيان كثيرة، ينحو كاتب المذكرات، عن وعي أو عن غير وعي، إلى

المبالغة والتضخيم، وهو ما يفعله نجاتي صدقي في مذكراته حين يذكر أن عدد أعضاء الحزب وأنصارهم بلغ «عشرة آلاف بين صفوف اليهود وما يقرب من الألف بين صفوف العرب»، علماً بأن وثائق الأرشيف توفر أرقاماً مختلفة كلياً، ويتبين منها أن عدد أعضاء الحزب والمنظمات الرديفة له، كمنظمة الشبيبة وجمعية المساعدة الحمراء والكتلة العالمية، لم يتجاوز قط بضع مئات في أحسن الأحوال. ففي تقرير أرسله نداب إلى موسكو في ١٩ آذار/مارس ١٩٣٠، ذكر أن عدد أعضاء الحزب العرب يبلغ نحو أربعين عضواً في حين يصل عدد أعضاء الحزب اليهود إلى مئة عضو. وكان نجاتي صدقي نفسه قد أقر في تقرير رفعه باسم سعدي إلى قيادة الكومنترن في الأول من آب/أغسطس ١٩٣٠، أن أعضاء الحزب يتوزعون على أربع منظمات هي: منظمة القدس «التي تتكون من ٣٠ رفيقاً، في عدادهم ٥ من العرب»؛ منظمة حيفا «وتتكون من ٥٢ رفيقاً، ٥ منهم من العرب»؛ منظمة يافا «وتضم ما بين ١٨ إلى ٢٠ رفيقاً، كلهم من العرب»؛ منظمة تل أبيب «وتضم ٥٢ رفيقاً يهودياً.» وتتألف اللجنة المركزية للحزب - كما يضيف سعدي - «من ستة رفاق، هم حيدر، وسعدي، وإيميك، ونداب، وغلاخ، وبرغر.» كما يتبيّن من تقرير آخر، حمل توقيع مصطفى وقُدّم في موسكو في ١٣ حزيران/يونيو ١٩٣١، أن مجموع أعضاء منظماته الرديفة بلغ ٣٩٤ شخصاً.

• كما ينحو كاتب المذكرات، من جهة أُخرى، إلى تجنب الحديث عن سلبيات العمل، إذ يتحدث محمود الأطرش في مذكراته عن مشاركة الحزب الشيوعي الفلسطيني في المؤتمر العمالي العربي الأول، الذي عقد في مدينة حيفا في مطلع سنة ١٩٣٠، فيذكر «أن وفد الحزب الشيوعي داخل المؤتمر حاول الدفاع عن مصالح الطبقة العاملة العربية، وتوضيح مطالبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية»، ثم يضيف «لكن حزبنا، كما ظهر من أقوال الرفاق، لم يتابع للأسف، بعد المؤتمر، نشاطه النقابي.» غير أن وثائق الأرشيف تعطي صورة مغايرة لدور وفد الحزب الشيوعي الفلسطيني في هذا المؤتمر، إذ يدعو لبرمان (وهو طاهر المغربي على الأرجح، شقيق محمود الأطرش، وأحد المندوبين الشيوعيين إلى المؤتمر)، في تقرير رفعه إلى هيئات الكومنترن القيادية في ٥ نيسان/أبريل ١٩٣٠، أي بعد بضعة أسابيع على عقد ذلك المؤتمر، إلى «عدم تصديق كل ما يُقال عن النشاط التحريضي [الشيوعي] بين صفوف الطبقة العاملة العربية قبل عقد مؤتمر العمال، حيث لم يُبذل أي جهد في تنظيم المؤتمر.» ويتابع: «وأنا شخصياً لا علم لي عن عقد اجتماع خاص لكتلة

المندوبين الشيوعيين إلى هذا المؤتمر، فالواقع أننا لم نعرف ما علينا فعله، ولم يُلمس أي تأثير للحزب داخل المؤتمر.»

• ومن جهة ثالثة، تبرز النزعة الذاتية في المذكرات أكثر ما تبرز لدى تقويم صاحبها لأدوار الآخرين، أو بعضهم، وخصوصاً في ضوء النهايات التي انتهوا إليها، والتي قد لا ترضي صاحب المذكرات. فمحمود الأطرش، الذي كان مرتبطاً عند كتابة مذكراته بالحركة الشيوعية، يلجأ، لدى حديثه عن رفاقه السابقين، إلى معيار الاستمرار في الالتزام، إذ يشير إلى جوزف برغر «أنه عميل صهيوني معروف اليوم.» ويذكر أن برغر ترك فلسطين «بعد اعتقالنا وفرّ إلى ألمانيا»، وهو أمر تنفيه معلومات الأرشيف، التي تبين أن برغر استُدعي إلى موسكو، وأنه ظل يعمل حتى سنة ١٩٣٣ لدى القسم الشرقي التابع للكومنترن، ويضطلع بمهمة الاتصال بالحزب الشيوعي الفلسطيني، إذ شارك في ٢٧ آب/أغسطس ١٩٣٣ في اجتماع عقدته اللجنة السياسية لسكرتارية اللجنة التنفيذية للكومنترن، تقرر فيه إرسال رسالة إلى جميع أعضاء الحزب الشيوعي الفلسطيني. كما يشير محمود الأطرش إلى أن نجاتي صدقي «اليوم خارج الحزب والحركة الشيوعية»، ويتوقف، لدى تطرقه إلى سلوك المعتقلين في السجن، عند سلوك نجاتي صدقي، إذ يكتب أنه «بدأ يحتد ويغضب لأقل حادث، ويسعى لتفضيل نفسه على الآخرين، ويسيء معاملتي ومعاملة بعض الرفاق اليهود ويتحامل على بعضهم حتى أمام السجانين»، الأمر الذي دفع الرفاق - كما يتابع - إلى «نزع كل مسؤولية عن نجاتي صدقي، وانتخابي بالإجماع حسب التصويت السري مكانه في تمثيلهم لدى الإدارة.»

كما تبرز النزعة الذاتية نفسها، في المذكرات، لدى قيام نجاتي صدقي بالتعريف بأعضاء قيادة الحزب من الشيوعيين اليهود والعرب. فمن المستغرب جداً، مثلاً، لدى حديثه عن السكرتير العام للحزب، أن يتجاهل كلياً شخصية أبو زيام، ويخلط بينه وبين شخصية يعقوب، أو إلياهو تيبر، ويعتبرهما شخصاً واحداً، علماً بأن أبو زيام بقي طوال العشرينيات من القرن الماضي الأمين العام للحزب، ولم يغادر فلسطين في إثر استدعائه إلى موسكو إلاّ في سنة ١٩٣٠. ويذكره نجاتي في أحد تقاريره إلى قيادة الكومنترن، بينما لا يبدو من خلال إجراء التقاطع بين سيرة حياة نجاتي صدقي وسيرة حياة يعقوب تيبر في العشرينيات، أن الأول احتك مباشرة بالثاني وتعرف إليه عن قرب. وعند حديث نجاتي عن محمود الأطرش، لا يشير إلى أن قيادة الكومنترن هي التي قررت إعادة محمود إلى فلسطين للمشاركة في قيادة الحزب الشيوعي الفلسطيني

وتعريبه، ويكتفي بالقول إنه «لم ينه دروسه [في الجامعة] فقطعها»، ويتجاهل كونه انتُخب معه ومع جوزف برغر عضواً في سكرتارية اللجنة المركزية للحزب، كما يتجاهل كونه انتُخب في المؤتمر العالمي السابع للكومنترن ممثلاً عن الأحزاب الشيوعية في الأقطار العربية في اللجنة التنفيذية للكومنترن. ويعتبر نجاتي صدقي لدى حديثه عن رضوان الحلو أن هذا الأخير انتسب إلى صفوف الحزب الشيوعي الفلسطيني في سنة ١٩٣٥، بينما الواقع أن رضوان الحلو انتسب إلى صفوف الحزب في سنة ١٩٢٧، كما يذكر محمود الأطرش. وكما يتبين من الاستمارة الشخصية التي قدمها رضوان الحلو نفسه إلى لجنة اعتماد مندوبي المؤتمر العالمي السابع للكومنترن الذي شارك فيه سنة ١٩٣٥، والمحفوظة في الأرشيف. كما يتجاهل نجاتي، الذي يذكر أن رضوان انضم إلى اللجنة المركزية في سنة ١٩٣٩، أن هذا الأخير صار يشغل منذ سنة ١٩٣٥ منصب الأمين العام للحزب.

أمّا النزعة الذاتية في تقويم دور «الأنا»، فتبرز في مذكرات نجاتي صدقي، على سبيل المثال، حين يشير إلى أنه اعتُقل في إثر مشاركته في تظاهرة نُظمت خلال الاحتفال بموسم النبي موسى في القدس، إذ يصف دوره في تلك التظاهرة بقوله «ورفعني الأنصار على الأكتاف، وأنا أضع كوفية وعقالاً على رأسي... فهتفت بما أوحته القريحة، ثم لوّح الرفاق بالعلم الأحمر.» ويتابع: «وكان لهذه الحادثة أن أثارت سلطات الانتداب وشنت حملة مسعورة لإلقاء القبض عليّ.» بينما نجد في الأرشيف تقريراً عن تلك التظاهرة، أصدرته لجنة القدس في ١٤ أيار/مايو ١٩٣٠، يشير إلى أن الرفيق سعدي «لم يسارع إلى تسلم قيادة المظاهرة بعد هروب الرفيق ساول واعتقال مساعده.»

• وتعاني المذكرات، من جهة رابعة، نقطة ضعف كبرى، تتمثل في عدم دقة بعض التواريخ الواردة فيها. ففي مذكراته، يذكر نجاتي صدقي أن اعتقاله تم عقب اجتماع عقدته اللجنة المركزية للحزب في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣١، والصحيح، كما يتبين من وثائق الأرشيف، هو تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٠. كما يشير، لدى حديثه عن مشاركته في مؤتمر البروفنترن في موسكو، إلى أن اللجنة المركزية للحزب عقدت اجتماعاً في صيف سنة ١٩٣١، قررت فيه إيفاد بعثة إلى المؤتمر من مندوبَين عربي ويهودي، «فاختارني المؤتمرون للتمثيل العربي.» في حين نجد في وثائق الأرشيف رسالة من حيدر، السكرتير العام للحزب، مؤرخة في ١٧ نيسان/أبريل ١٩٣٠، يذكر فيها أن قيادة الحزب اقترحت إرسال أربعة مندوبين إلى مؤتمر

البروفنترن، «وهم الرفاق سعدي، وحمدي، سكرتير نقابة عمال السكك الحديدية، ومعطي، ورفيق يهودي رابع.» وقد أشارت رسالة برغر، في ١٦ حزيران/يونيو ١٩٣٠، إلى «سفر الرفيق سعدي لحضور المؤتمر.»

• كذلك تعاني المذكرات، من جهة خامسة، جرّاء نسيان صاحبها بعض الأحداث والمواقف المهمة، وهو ما نلمسه في مذكرات نجاتي صدقي عندما يقفز، لدى حديثه عن علاقات الحزب الشيوعي بالحركة الوطنية العربية وجناحها اليساري، عن قضية شغلت الحزب وقيادته كثيراً سنة ١٩٣٣، وكان هو شخصياً أحد أطرافها الرئيسيين. فهو، حين يتحدث بصورة تفصيلية عن شخصية حمدي الحسيني ودوره الوطني ومساهمته في تأسيس حزب الاستقلال، لا يشير أبداً إلى الخلاف الذي برز بينه وبين أعضاء اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفلسطيني، الستة الآخرين، بشأن تقويم دور حزب الاستقلال وطبيعة العلاقات التي يجب أن ينسجها الشيوعيون معه، علماً بأن وثائق الأرشيف تتضمن عدداً من الرسائل والتقارير تتعلق بهذا الخلاف - بينها تقرير من نجاتي صدقي نفسه بتوقيع سعدي - يتبين منها أن هذا الأخير كان يدافع عن وجهة نظر تقول إن حزب الاستقلال «هو حزب يساري معارض، يتشكل من البورجوازية الصغيرة وفي مقدوره أن يتحول، بصورة تدريجية، إلى حزب ثوري يتحالف مع الحزب الشيوعي.» بينما كان أعضاء اللجنة المركزية الآخرون يدافعون عن وجهة نظر أُخرى، لقيت دعماً من قيادة الكومنترن التي كانت في ذلك الوقت تتبنى توجهات «يسارية انعزالية»، فحواها «أن حزب الاستقلال هو حزب قومي إصلاحي»، وأن «الأوهام التي ترى فيه حزباً ثورياً يسارياً هي أوهام خطيرة.» («مشروع أُطروحات حول علاقاتنا بحزب الاستقلال، أصدرته اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفلسطيني في ١٢ آذار/مارس ١٩٣٢»، و«رسالة من القسم الشرقي للكومنترن [عن الموقف من حزب الاستقلال]، في ٩ أيار/مايو ١٩٣٣»، و«بيان عن الحالة في الحزب رفعه سعدي في ١٢ أيلول/سبتمبر ١٩٣٣»).

* * *

وختاماً، أشير إلى أن المذكرات، وبغض النظر عن التقسيم التقليدي الشائع لمصادر الكتابة التاريخية إلى مصادر أولية ومصادر ثانوية، تشكل مصدراً مفيداً وضرورياً لدراسة تاريخ الحركات الاجتماعية، بما فيها الحركة الشيوعية، إلاّ إنه مصدر لا يمكن الاعتماد عليه وحده، الأمر الذي يفرض على المؤرخ أن يضع المعلومات التي يتضمنها في تقاطع مع المعلومات التي توردها الوثيقة المكتوبة.

المراجع

- أبو حنا، حنا (تقديم وإعداد). «مذكرات نجاتي صدقي». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠١.
- الأطرش، محمود. «طريق الكفاح»، القسم الأول؛ «فلسطين والمشرق العربي»، مذكرات غير منشورة.
- الشريف، ماهر (جمع وتقديم). «فلسطين في الأرشيف السري للكومنترن». دمشق: دار المدى، ٢٠٠٤.

الفصل الثامن

نقولا زيادة وفن السيرة الذاتية

أدب البوح والجرأة على الاعتراف

صقر أبو فخر

هناك سؤال ما برح يتردد في كل مرة ينشب الكلام فيها على السيرة الذاتية وعلاقتها بالتاريخ هو: هل السيرة، ذاتية أكانت أم غيرية، مصدر للتاريخ؟ وكيف يمكن التفريق بين السيرة التي تشتبك بالتاريخ وتلك التي تندرج في إطاره، كالسيرة التاريخية مثلاً؟

ميّز العرب، بدقة، بين الطبقات والتراجم والسيَر، مع أنها تشترك جميعها في جذر واحد هو التاريخ. لنلاحظ أن «أنساب الأشراف» للبلاذري و«المغازي» للواقدي و«الطبقات» لابن سعد تعتبر من كتب الطبقات المشهورة. بينما «تاريخ دمشق» لابن عساكر و«تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي و«تاريخ أصفهان» لأبي نعيم ليست إلاّ تراجم للرجال المشهورين من علماء تلك المدائن. أمّا السيرة فأشهرها، طبعاً، السيرة النبوية التي تنقلت بين أيدي الكتّاب والمحدّثين والحفاظ، فجاءت على أشكال وضروب متعددة، كسيرة ابن هشام وسيرة ابن إسحق والسيرة الحلبية.

يركز التاريخ، عادة، على الأحداث والوقائع، وتكون الشخصيات مرصودة للدوران في نطاق هذا التاريخ وميدانه. لكن السيرة تركز، أكثر ما تركز، على الشخص نفسه، بينما تدور الأحداث، وحتى الأشخاص الآخرون، في فلك الشخصية الأساسية. والسيرة الذاتية، في نهاية المطاف، كتابة استعادية، أي أن صاحبها يكتبها في زمن هو غير الزمن الواقعي. وفي هذا الشأن ثمة تنافر موضوعي بين الزمن النفسي والزمن الحقيقي، لأن الوعي عند وقوع الحوادث هو غيره عند كتابتها. ومهما يكن الأمر، فإن الإنسان ميال بالفطرة إلى الحديث عن نفسه، وإلى تخليد حياته إذا أمكنته أيامه من هذا الأمر. ولعل أقدم السير الذاتية هي ما كان القدماء ينقشونه على شواهد قبورهم، وهي نصوص يصوغها صاحبها ويعدها للحفر والنقش، قبيل النزول إلى مثواه الأخير حيث لا يزورُ بعدها ولا يُزار. وتكمن قيمة السيرة، أكثر ما تكمن،

في اشتباكها بالتاريخ، لأنها تدور حول أفراد لهم حضورهم في التاريخ، وهو ما يعني أن المؤرخ، حينما يؤرخ، يستأنس بالسيرة، لكنه لا يعتمدها مصدراً علمياً أو مرجعاً أساسياً؛ ذلك بأن التاريخ كعلم يقوم على الاستقصاء والتحقق في الدرجة الأولى، لا على الظن والرواية الظنية.

لم تعرف الكتابة العربية القديمة فن السيرة إلاّ في نطاق ضيق. وربما كان كتاب «الاعتبار» لأسامة بن منقذ (القرن الثاني عشر الميلادي) وكتاب «التعريف» لابن خلدون (القرن الرابع عشر الميلادي) من السير الذاتية التأسيسية في الأدب العربي. وفي تاريخنا المعاصر عرف الأدب العربي الحديث ضروباً من السيرة، كالسيرة الذاتية والسيرة الغيرية (التراجم) والسيرة التاريخية والسيرة القصصية. فمن السيرة الذاتية كتب طه حسين «الأيام»، وأحمد أمين «حياتي»، وإبراهيم عبد الحليم «ذكريات الطفولة»، وتوفيق ضعون «سيرة حياتي»، وإدوارد سعيد «خارج المكان»، وحليم بركات «المدينة الملوّنة»؛ ومن التراجم كتب ميخائيل نعيمة «جبران خليل جبران»، ومحمد سعيد العريان «حياة الرافعي»، وشفيق غربال «محمد علي الكبير»، وعلي أدهم «منصور الأندلس»؛ ومن السيرة القصصية كتب توفيق الحكيم «عودة الروح»، وعباس محمود العقاد «سارة»، وإبراهيم عبد القادر المازني «إبراهيم الكاتب»، فضلاً عن مؤلفات جرجي زيدان القصصية المشهورة.

نقولا زيادة من خلال سيرته

يقول ابن الجوزي: «إن التواريخ وذكر السيَر راحة للقلب وجلاء للهم وتنبيه للعقل.» وهذا القول الثاقب يشير، في أحد وجوهه، إلى أن التاريخ لا فائدة منه. ولعل فائدته الوحيدة هي المتعة الذهنية، أي تنبيه العقل، أو المتعة النفسية، أي جلاء الهم وراحة القلب. غير أن نقولا زيادة عاند ابن الجوزي معاندة شديدة حينما قدم لنا سيرة ذاتية*، تشتبك وقائعها بالتاريخ وبأخبار الأمكنة والرجال الذين كان لهم حضورهم في تاريخنا العربي المعاصر. وقد اعتدنا، في العالم العربي، أن نقرأ مذكرات السياسيين والقادة ورجال الحكم، وقلما كتب رجال الفكر مذكراتهم أو سِيَرهم. وفي كلتا الحالتين كان ينقص هؤلاء جميعاً الإحساس بالتاريخ، أي أن يكتبوا بعين المؤرخ وحصافة الباحث. أمّا نقولا زيادة فكتب وقائع أيامه الطويلة لا

* نقولا زيادة، «أيامي»، جزآن (لندن: هزار بابليشنغ ليمتد، ١٩٩٢)، ٦١٠ صفحات.

ليتحدث عن السياسة والسياسيين، وإنما عن الفكر والأدب والثقافة والتربية والأماكن والرجال والنساء والعادات، وعن الريف والمدينة والرحلات، وذلك كله يعين المؤرخ الذي يلتقط أدق التفصيلات، في الوقت الذي لا ينسى رصد الاتجاهات العامة وخطوط الأحداث الرئيسية. ونقولا زيادة في مذكراته علامة لامعة في المسيرة الطويلة لكتّاب السيرة الفلسطينيين أمثال فدوى طوقان («رحلة جبلية، رحلة صعبة»)، وإحسان عباس («غربة الراعي»)، وحنا أبو حنا («ظل الغيمة»)، ومعين بسيسو («دفاتر فلسطينية»)، وفيصل حوراني («دروب المنفى»)، وأنيس صايغ («أنيس صايغ عن أنيس صايغ»)، وراسم المدهون («طعم الفراق»)، ومحمد القيسي («ثلاثية حمدة»)، والياس شوفاني («رحلة في الرحيل»)، وغيرهم كثيرون.

في دمشق كان مسقط نقولا زيادة، فهو ناصري الأصل دمشقي الولادة. وهو، والحال هذه، يشاكل المسيح (عليه السلام) ابن بلدته الناصرة الذي كان، بدوره، ناصري «الأصل» لكن تلحمي الولادة. وتغطي مذكراته الفترة الواقعة بين سنة ١٩٠٧ وسنة ١٩٩٢، أي زُهاء خمسين عاماً كاملاً. وقد عصفت بالعالم العربي، في هذه الفترة، أحداث جمة كان لها شأن كبير في المصائر التي انتهت إليها حال البلاد العربية. فمن إعلان الدستور العثماني (١٩٠٩)، إلى قيام الحرب العالمية الأولى (١٩١٤)، فانكشاف أمر معاهدة سايكس - بيكو (١٩١٦)، وإعلان بلفور (١٩١٧)، ثم خروج العثمانيين نهائياً من العراق والشام (١٩١٧)، حتى مؤتمر السلم (١٩١٩)، فالانتدابين البريطاني والفرنسي (١٩٢٠)، مروراً بالثورات التحررية العربية في مصر (١٩١٩)، والعراق (١٩٢٠)، وسورية (١٩٢٥)، وفلسطين (١٩٣٦)، حتى النكبة وقيام دولة إسرائيل (١٩٤٨)، ثم ما تبع ذلك كله من حروب وانقلابات وأحزاب ونظريات ومشاريع وهزائم وانهيارات.

يسرد نقولا زيادة الأحداث التي عاشها خلال هذه الفترة بدقة وعناية فائقتين، مع التركيز على بلاد الشام، وفلسطين في الدرجة الأولى. والمذكرات، في طبيعة الحال، ليست سرداً للأحداث التاريخية الناشبة، ولا رصداً للمفارق السياسية العاصفة، وإنما هي مذكرات شخص عاش في خضم هذه الأحداث، فروى سيرته وسيرة عائلته ومحيطه ومجتمعه، ثم ما أحاط به من تقلبات وأحوال، بذاكرة عجيبة تلتقط أدق التفصيلات والتواريخ وأسماء النساء والرجال والأمكنة. ومع أن الذاكرة تنسى، وتخدع في كثير من الأحيان، إلاّ إن ذاكرته تبدو مدهشة وتفصيلية ومتمكنة من الوقائع، مع أن أوراقه فقدت كلها في القدس سنة ١٩٤٨.

لقد ظهر الدكتور نقولا زيادة في هذه المذكرات وقد أضاف إلى مواهبه المتعددة موهبة جديدة هي فن السرد، فكان حاذقاً في رواية الطرائف والمُلَح، ماهراً في سرد المواقف المحزنة، ولا سيما قصة موت والده التي تكاد تستنفر الدمع من عيون القرّاء؛ كأنما هي دراما إنسانية تصلح لأن تكون فيلماً سينمائياً ساحراً على غرار فيلم «بائعة الخبز» أو «فيلم البؤساء». وهذه المذكرات ليست مذكرات سياسية، فصاحبها لم يشتغل بالسياسة مباشرة ولم تشغله السياسة يوماً عن حياته الفكرية والثقافية والتربوية. لكن هذه المذكرات تكتظ بأخبار رجال السياسة والفكر والأدب والتربية، وبأخبار كثيرين ممن صار لهم شأن في عالم السياسة في ما بعد.

دمشق مدينة البدايات

إن هذه المذكرات، وإن تكن تأريخاً لكثير من الأماكن، ليست تاريخاً لمدينة بعينها. لكن لدمشق فيها مكانة مميزة ومكاناً رحباً. وعلى الرغم من أن الكاتب لم يعش في أرجائها وأحيائها إلاّ طفولته المبكرة، فإنه يسترسل في وصف المدينة وأحيائها وأسواقها وأمكنتها وشوارعها وكنائسها وجوامعها وجيران الطفولة والناس فيها. وهو يحتفظ لهذه المدينة بوَلَهٍ حار وحنين لاهب، لكأن ذاكرته لا تنفك تستحضر حنيناً إلى دمشق وأهلها وجيرانه، وكأن نقولا زيادة حينما يتكلم على دمشق إنما يتكلم بسلطان الشعر والعاطفة لا بسلطان التاريخ وعين المؤرخ، فجاءت ذكرياته عنها أنشودة حب وقصيدة وفاء لهذه المدينة العابقة بالتاريخ وسحر الماضي وشواهد السنين.

ولد نقولا زيادة في ٢/١٢/١٩٠٧ في بيت نقولا الشاوي في حي القرشي، أحد أحياء الميدان في دمشق، أي قبل مئة سنة بالتمام. وسُمّي نقولا تيمناً بصاحب البيت وبعيد مار نقولا الذي يوافق السادس من كانون الأول/ ديسمبر في كل سنة. وفي دمشق كانت شقاوته الأولى وشقاؤه الأول؛ ففيها مات والده «عبده»، ودفن في مقبرة مار جريس لأنه «خرستيان» بحسب اللسان التركي آنذاك. وفي دمشق رأى أول سيارة في حياته وهي سيارة جمال باشا. ومع أن نقولا زيادة عرف الشقاء مبكراً، إلاّ إن الشقاوة الفعلية كانت من نصيب شقيقه «ألفرد» الذي أطلقوا عليه لقب «ألف قرد» لمشاكساته الكثيرة.

ومع انصرام السنين لم ينسَ نقولا زيادة «جنينة الحليب» في باب توما التي طالما لعب في أرجائها صغيراً، وظل يسأل عنها في زياراته المتكررة إلى دمشق فلم يعثر على ضالته حتى سنة ١٩٧٨ حينما كان في سيارة أجرة، وكان السائق متقدماً في

العمر، ولمّا سأله عنها دلّه عليها عند مدخل شارع حلب وقد تحولت إلى محطة لبيع البنزين. فسالت دمعة على خده، ورفض السائق أن يأخذ الأُجرة منه.

الجرأة على البوح

الكتمان هو الغالب على السير الذاتية العربية، وقلما وقعنا على سيرة من هنا أو من هناك أباح كاتبها لنفسه أن تنفلت من سلطان العقل، أو أتاح لها أن تتجرأ على ما هو مكتوم. غير أن نقولا زيادة الذي مزج في مذكراته السيرة بالاعترافات، وشبك فنون السرد التقليدية بأدب البوح، يكاد يتفرد بشجاعته على الذات وجرأته على المحرمات وسطوته على التزمت؛ فقد كشف تفصيلات حميمة من حياته لم نعهدها في كتب المتأخرين أمثال محمد مهدي الجواهري («ذكرياتي»)، وميخائيل نعيمة («سبعون»)، وهشام شرابي («صور الماضي»)، وجبرا إبراهيم جبرا («البئر الأولى»). ومع ذلك ظهر كأنه أقل جرأة من إدوارد سعيد في «خارج المكان». وفي أي حال، فإن مذكراته تتحرش بِـ «يوميات أندريه جيد»، وتقترب، إلى حد كبير، من اعترافات جان جاك روسو واعترافات تولستوي والقديس أوغسطينوس؛ هذه الاعترافات التي شجعت الميل إلى تعرية النفس المتلبسة بالآثام. فالدكتور نقولا زيادة الذي عاش في بيت لا رجل فيه على الإطلاق، تجرأ على الحديث عن تفتح غرائزه، وعن الإغواء الذي تعرض له من بعض الفتية النابلسيين، وكيف لاقى الأمرين في جنين وفي دار المعلمين في القدس عندما حاول كثيرون الإيقاع به، لكنه رفض هذه الأفعال المنافية للذائقة العامة، مثلما أنف من أحاديث القرويين عن مجامعة الحمير (الجزء الأول، ص ٥٨ و٥٩). وكان أول من تحرش به جنسياً صديقة أمه في جنين التي كانت متزوجة رجلاً كبيراً في السن، وكانت تطلب إليه أن يقرأ لها بعض الأوراق. وقد طوقته بذراعيها في إحدى المرات لكنه تملص منها (الجزء الأول، صفحة ٥٤). لماذا؟ «لأنها حاولت في وقت مبكر بالنسبة لي (قبل البلوغ)، ولمّا بلغت الوقت الذي كنت قد أقبل بذلك، كان من الصعب عليّ أن أعرض خدماتي، وإن كنت أعتقد أنها لم تكن لتمانع» (الجزء الأول، ص ٥٨). ومع شدة الطلب عليه فقد اعترف نقولا زيادة بأنه لم يعرف امرأة إلاّ في سنة ١٩٣٥ في أوروبا، وكان في الثامنة والعشرين، وهي بائعة لذة التقاها في لندن فور وصوله إلى هذه المدينة. ثم تعددت «الغزوات» واتسع ميدانها حتى وصلت إلى ألمانيا، وشملت نورا وكات وهوب وبيتي وجوزفين. لكن «شيطناته» ومغامراته في أوروبا لم تبلغ ما بلغ إليه

سهيل إدريس الذي أفاض في وصف غزواته وغزوات أبناء العرب في روايته «الحي اللاتيني». لكن جورج طرابيشي عاد فأجلس سهيل إدريس على كرسي التحليل النفسي وأخضعه للحقيقة*.

ثلاث نساء

عاش نقولا زيادة في منزل بلا رجل، فلا أبٌ ولا خال ولا عم؛ قتل خاله في فلسطين بانفجار قام به الصهيونيون. وكان له عم يدعى رشيد أرسلته دار الأيتام السورية في القدس (شنلر) إلى ألمانيا لدراسة فن الخياطة، فبقي فيها وتوفي سنة ١٩٣٦ وترك امرأة وابناً يدعى «هاينز» أي زيادة بالعربية. وفي بيت معظم مَن فيه من النساء تعلق بخالته صوفيا التي «كان مغرماً بها» (الجزء الأول، ص ١٦)، لكنها لم تلبث أن ماتت بالكوليرا. أمّا خالته فرحة فعاشت في الإسكندرية بعيدة عنه، وغيرت اسمها إلى مينيرفا لأن رجال الدين اليونانيين، لصعوبة حرف الحاء على ألسنتهم، صاروا ينادونها «فرخة» (الجزء الأول، ص ١٧). وقد كان لثلاث نساء أثر مهم في تكوينه النفسي لاحقاً: والدته في الدرجة الأولى، ثم نورا الألمانية وهي أول امرأة عشقها بشغف، وعلى يديها تعلم ضروباً من الحب لم يكن ليعرفها في جنين أو في نابلس أو في القدس أو في عكا (الجزء الأول، ص ١١١)، ومرغريت شهوان المقدسية التي أصبحت زوجته. وبين مشاهد النساء الثلاث التي استرسل نقولا زيادة في الحديث عنهن جاء وصف عرسه على مرغريت شهوان أشبه بقصيدة حب ووفاء لم تُنسِه الأيام دقائقه، ولم تخنه الذاكرة في أبسط تفصيلاته. وهو في الكلام على زوجته مرغريت يتحدى الامثالية الأخلاقية السائدة في المجتمعات العربية التي تفرض عدم الحديث عن الزوجة إلاّ بصفة الغائب والمجهول ليعترف بأنه «في كل مرة أقتربُ من مرغريت في الفراش أحس أن أتوناً يشتعل في داخلي... كانت من النوع المسمى بارداً فيما كنت أنا حاراً. وقد احتجنا إلى بضعة شهور حتى ألِفَ الخِدنُ خِدْنَه في الفراش» (الجزء الأول، ص ١١٧).

علاقته بالموت

عاش نقولا زيادة عمراً مديداً، فتحدى، بأعوامه المئة، سلطان الموت

* أنظر: جورج طرابيشي، «شرق وغرب، رجولة وأنوثة» (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

وسطوته؛ هذا الموت الذي طالما أقضّ مضجعه وأورثه قلقاً وحيرة. لقد كان في يفاعته حائراً (الجزء الأول، ص ١١)، ولا سيما بعدما قرأ كتابات شبلي الشميل في سنة ١٩٢٢. ومع أنه كان كثير التعبد إلاّ إن قلق الموت وحيرة الوجود وموت الأحبة تباعاً ربما كان لذلك كله أثر خفي في اندفاعه نحو العيش المترع، ونحو لذائذ الحياة البسيطة ومواجهة مصائره بالارتماء في الحياة بدلاً من ذمّها وإدارة الظهر لها على طريقة بعض فقهاء هذا العصر.

في البداية مات والده عبده في دمشق سنة ١٩١٦، ومات صديق طفولته فريد ابن أسعد صيقلي في دمشق أيضاً، ثم ماتت خالته صوفيا في طولكرم وسجاها بيديه في التابوت، ثم مات شقيقه قسطنطين طفلاً، وقتل خاله سامي في انفجار دبره الصهيونيون في بلدة العفولة. ومع أننا جميعاً نفقد الأحبة تباعاً، إلاّ إن موت والدته في نابلس سنة ١٩٢٥ ألقى على أكتافه، فوق لوعة الموت، أحمالاً لا تطاق. وبموت أمه أيقن أنه صار وحيداً وعارياً في هذه الدنيا لولا بقية من الأهل. وفي ما بعد، تخطّف الموت شقيقه ألفرد، ثم فتك السرطان بجسد زوجته مرغريت شهوان التي طالما حركت براكينه المتأججة. ولعل توفره على المعرفة وانهماكه في العمل والتعلم وارتياد الأمكنة كان نوعاً من تحدي الأقدار ومواجهة مصائره القاسية.

الترحل في الأماكن والفهم

منذ يفاعته كان نقولا زيادة يجول في الأماكن القريبة والبعيدة ماشياً، وكان يذهب مع رفاقه إلى الصيد، لكنه لم يكن ليصيد بل ليمشي (الجزء الأول، ص ١١٦). وقد تعلم الكثير من رحلات المشي هذه التي أمدته بتجربة قلما توفرت حتى للمؤرخين من عياره. وكان لهذه التجربة أثر ظاهر جداً في كتاباته اللاحقة، وبالتحديد في كتبه البلدانية؛ فهو يدمج ما بين التاريخ والآثار والرحلة معاً، فتأتي نصوصه كأنها قطعة أدبية رشيقة يمكن قراءتها من عدة جوانب. فهي من أدب الرحلة تارة، أو من علم التاريخ طوراً، أو من الوصف البلداني تارة أخرى. وفي الأحوال جميعها تبدو كتاباته نصوصاً متكاملة من حيث المبنى، وممتعة من حيث المعنى.

أول رحلة قام بها نقولا زيادة كانت إلى طبرية في سنة ١٩٢٤. وحينما عُيّن معلماً في ترشيحا استكشف تلك المنطقة من الجليل مشياً. على أن أهم رحلة قام بها هي التي رافقه فيها درويش المقدادي من القدس إلى أنطاكية سنة ١٩٢٥، واستخدما الأرجل والدواب والعربات التي تجرها البغال والقطار والسيارة والزورق.

وكانت نقطة الانطلاق عكا، ومنها مشياً إلى صفد وبحيرة الحولة والخالصة، ثم إلى بانياس وجباتا وقمة جبل الشيخ، ثم هبوطاً نحو شبعا والهبارية وجديدة مرجعيون والشقيف والنبطية وصيدا وروم وجزين وباتر وعماطور ودير القمر وبيروت. ومن بيروت إلى محطة صوفر بالقطار ثم إلى بحمدون وقرنايل وبزبدين وضهور الشوير وصنين والعاقورة وطرابلس، ومنها إلى تلكلخ وقلعة الحصن وصافيتا وجبلة واللاذقية، ثم بالبحر إلى الإسكندرون وأنطاكية والسويدية، فالعودة بالسيارة إلى حلب ومعرة النعمان وحمص وبعلبك وزحلة، ثم بالقطار إلى دمشق، فإلى الناصرة بالسيارة.

إن هذه الرحلة هي أحدى أهم مراحل تحصيله المعرفي المباشر، وما كتبه عنها يُعتبر من عيون «أدب الرحلة»، وفيها وصف للقمم قلما نعثر عليه في الكتب المألوفة. وقد أفاض في وصف قمة حرمون وقمة صنين وقمة الأرز بطريقة أخاذة حقاً، وفكهة في بعض الأحيان؛ فيقول عن بلدة بشري التي كان فيها ٣٧ رجل دين في ذلك الزمان: «الآن أدركت لماذا كتب جبران خليل جبران 'خليل الكافر'» (الجزء الأول، ص ١٣٩). ويتحدث عن شجرة الأرز وكيف أن سكان منطقة شمال لبنان يطلقون عليها تسمية «أرز الرب» لاعتقادهم أن التجلي حدث على تلك القمة، بينما سكان فلسطين يعتقدون أن التجلي حدث على جبل طابور (الجزء الأول، ص ١٣٩)، تماماً مثلما حاول بعض المؤرخين اللبنانيين من ذوي الأهواء العنصرية إسقاط حادثة تحويل المسيح (عليه السلام) الماء إلى خمر في قرية قانا الجليل، أي كفركنا الحالية في فلسطين، على قرية قانا اللبنانية التي يقع فيها مقام النبي جليل.

إن ميزة نقولا زيادة في رحلاته هي أنه لا يصف فحسب، بل يؤرخ أيضاً. وبهذا المعنى فهو يدمج الرحلة في التاريخ دمجاً منهجياً؛ أي أنه حينما يتحدث عن معرة النعمان، على سبيل المثال، يسترسل في الكلام على أبي العلاء المعري وصالح بن مرداس، وهكذا. وعندما يتحدث عن حماة وحمص يبسط الكلام على خالد بن الوليد وأسامة بن منقذ وأبي الفداء وياقوت الحموي، إلخ (الجزء الأول، ص ١٥٨).

الكائن السياسي

في ١٥ أيار/مايو ١٩٤٨ صار نقولا زيادة بلا دولة وبلا وطن وبلا عمل («I am now stateless, homeless and jobless») (الجزء الثاني، ص ١٥٨). وقد حير مصير فلسطين هذا الرجل حيرة كبيرة مثلما حار طويلاً في مسائل الوجود والموت

والحياة، ومع ذلك لم تجذبه السياسة العملية قط. وكما واجه قلق الوجود بالانخراط في الحياة، واجه العواصف السياسية بالكتابة عنها. وفي أي حال، كان نقولا زيادة يعتبر نفسه قومياً عربياً، بل أحد مؤسسي حركة القوميين العرب، وفي ذلك تفصيل.

بدأ نقولا زيادة يعرف معنى الوطنية والقومية في دار المعلمين في القدس. والفضل في ذلك يعود إلى درويش المقدادي وخليل طوطح، المعلِّمين اللذين كان لهما أثر كبير في تكوينه هو وغيره ممن صار لهم شأن كبير في عالم الفكر والثقافة والسياسة. وقد انضم درويش المقدادي إلى دار المعلمين سنة ١٩٢٢ لتدريس التاريخ والجغرافيا، وهو أحد أعضاء «الحركة العربية» السرية التي أسسها قسطنطين زريق في بيروت في أواخر عشرينيات القرن العشرين، وعرفت باسم «المجموعة القومية العربية» أو «جماعة الكتاب الأحمر»*. وقد جاء درويش المقدادي إلى العراق في أواخر سنة ١٩٢٥ على الأرجح ليؤسس مع سعيد الحاج ثابت ويونس السبعاوي «منظمة القومي العربي» التي اندمجت في نادي المثنى بن حارثة في سنة ١٩٣٥ فور تأسيسه على أيدي يونس السبعاوي وفريد زين الدين وناجي معروف وصدِّيق شنشل. ودرويش المقدادي هو مؤسس «كتائب الشباب» أو «الفتوة» التي مارست العمل العسكري في العراق ضد الإنكليز، والتي تولى يونس السبعاوي رئاستها، وتولى واصف كمال منصب نائب الرئيس حينما جاء إلى بغداد بعد فشل ثورة ١٩٣٦ في فلسطين.

تأثر نقولا زيادة أيضاً بالمفكر علي ناصر الدين، ولا سيما في موضوع القومية العربية، كما تأثر بأفكار خليل طوطح الذي طالما دعا إلى استعمال اللغة العربية في الكنائس. ولعل هذا الأثر قاد نقولا زيادة إلى هجران كنائس اليونان وأخوية القبر المقدس، وهو الأورثوذكسي المتعبد، إلى كنائس البروتستانت في عكا من غير أن يتخلى عن إيمانه القويم.

في أي حال، فإن بدايات التكوين السياسي لنقولا زيادة بدأت في جنين وفي امتحان المحفوظات أمام المعلم معروف السعيد. وكان مطلع إحدى القصائد المطلوب حفظها يقول:

لا العُرب قومي ولا سورية داري   إن لم تهبّوا لنيل الحق والثأرِ

الأكيد أن نقولا زيادة تأثر في موضوع «الأمة العربية» بالمناقشات التي دارت،

---

* أنظر: صقر أبو فخر، «قسطنطين زريق: لمحات من التاريخ السري لنضاله في لبنان وفلسطين والعراق»، مجلة «الطريق» (بيروت)، العدد ٤ (تموز/يوليو - آب/أغسطس ٢٠٠١).

في البداية، مع درويش المقدادي ولا سيما في رحلتهما إلى لبنان وسورية في سنة ١٩٢٥، وكانت الثورة السورية الكبرى مشتعلة بقوة آنذاك. وفي ما بعد حينما قرأ كتابات فيخته، فيلسوف القومية الألمانية، تعمقت أفكاره في هذه المسألة وتبدل اهتمامه العلمي من التاريخ القديم إلى التاريخ العربي. وفي هذا الميدان كَتب «القومية والعروبة» (القدس: مطبعة اللواء، ١٩٤٥)، و«وثبة العرب» (يافا: المكتبة العصرية، ١٩٤٥).

على أن نقولا زيادة الذي تجنب الخوض في السياسة العملية ساهم، من غير أن يدري، في تأسيس حركة القوميين العرب في بيروت؛ فقد كان يلتقي بعض الطلبة في منزل ظبية الشواف ليتداولوا معاً مسألة العروبة والقومية العربية. وهذه اللقاءات استغرقت السنوات ١٩٥٠ و١٩٥١ و١٩٥٢، ولا سيما بعد انتقال قسطنطين زريق من الجامعة الأميركية في بيروت إلى دمشق ليتولى رئاسة الجامعة السورية. وكان بين الطلبة الذين حضروا هذه اللقاءات هاني الهندي وجورج حبش وسميح العلمي وعادل عفيفي ومطيع عبارة ونيللي قرنفلي (الجزء الثاني، ص ١٩٧).

الذاكرة العجيبة

في مذكراته الموسومة بعنوان «أيامي» نقع على فيض من المعلومات والحكايات والمعارف والطرائف، وفيها الكثير مما يقوّم معرفتنا بالأزمنة والأمكنة والأحوال والرجال؛ فنعرف أن الاسم الأصلي لدرويش المقدادي هو درويش الحاج إبراهيم، وأن روبرت كفلكتني هو روبرت تلحمي، ونمر العليمي هو نفسه نمر حبيب، ونمر الهواري هو في الأصل محمد نمر، ومحمد العدناني كان اسمه محمد خورشيد، واختار العدناني لقباً لنفسه تفاخراً بأجداده العرب. ويبدو أن الدكتور نقولا زيادة لم يترك شاردة مرت بأيامه ولا واردة مرقت في ذهنه إلاّ سجلها في هذه المذكرات. وأحسب أن صاحب المذكرات أرادها، كما هي، شاملة كل صغيرة وكبيرة، وفيها تفصيل يصل إلى حد المبالغة. غير أن المذكرات أغفلت أمراً مهماً ما كان يجب أن تغفله بعد هذا الجهد الكبير في التذكر والتدوين والمراجعة. وما أغفلته المذكرات ليس حدثاً عابراً أو أمراً بسيطاً ربما تمكّن من الإفلات من قبضة التذكر، بل هو جزء مديد في أيام الدكتور زيادة ولصيق بحياته الفكرية وعطائه الأدبي، أعني بذلك «الموسوعة الفلسطينية». لقد عمل الدكتور نقولا زيادة في مشروع الموسوعة الفلسطينية منذ بدايته، فكان أحد كُتاب القسم العام الذي صدر سنة ١٩٨٤ في أربعة

مجلدات. وكان عضواً في لجنة خبراء القسم الخاص الذي صدر سنة ١٩٩٠ في ستة مجلدات، فضلاً عن عضويته في اللجنة التحضيرية للتخطيط والتكليف من سنة ١٩٨٥ حتى سنة ١٩٨٨، وأشرف على الصور المستخدمة في الموسوعة، وكتب دراسة بعنوان: «فلسطين من الإسكندر إلى الفتح العربي الإسلامي». وبعد هذا، لم تحظ الموسوعة الفلسطينية في مذكراته بأي ذكر قط. نعم، ولا حتى كلمة واحدة! فقط هناك صورة واحدة له، بين عشرات الصور المنشورة في الجزء الثاني من المذكرات، كتب تحتها: «في مكتب الموسوعة الفلسطينية، بيروت، ١٩٨٥». وأحسب أن ليس من حقي أن أقيسَ على هذا النقصان لأتساءل: هل هناك أمور أخرى مهمة أغفلتها ذاكرة الدكتور نقولا زيادة أيضاً؟ لكنني أعتقد أن مثل هذا النقصان، على فداحته، ربما جاء عفو الخاطر.

الفصل التاسع

الكتب التذكارية الفلسطينية والسير الذاتية الجماعية

روشيل ديفيس

مقدمة

شهدت أعوام الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين إنتاجاً غزيراً في الكتابات التي تتناول حياة الفلسطينيين قبل سنة ١٩٤٨. جاءت تلك الكتابات على شكل سير ذاتية، وكتب تذكارية، ومجموعة من وثائق التاريخ الشفوي، اعتمدت كلها على تجارب شهود عيان وروايات من الذاكرة. توضح هذه الكتب إلى حد كبير الأسباب الكامنة وراء كتابتها، وتتمثل تلك الأسباب في الحاجة إلى توثيق تاريخ عرضة للضياع وحفظه. ويتعزز هذا السبب في ظل ندرة الأرشيفات والمصادر الرسمية/ التقليدية للمعلومات، وغياب رؤى فلسطينية للسرد التاريخي عن تلك الفترة. فعلى سبيل المثال، جاء في مقدمة المجلد الأول من سلسلة «القرى الفلسطينية المدمرة» التي أعدتها جامعة بير زيت ما يلي:

> بعد سنوات قليلة سيكون السكان الذين هُجِّروا من تلك القرى وهم في سن النضوج، قبل ما يقارب الأربعين سنة، سيكونون قلّة يصعب العثور عليهم، ومع ذلك الجيل ستضيع المعلومات عن تلك القرى الفلسطينية، وستصبح مجرد أسماء على الخرائط القديمة. مشروع «توثيق القرى الفلسطينية المدمرة» يهدف إلى جمع المعلومات من الناس الذين عاشوا في تلك القرى وعرفوها بصورة مباشرة، ثم تنسيقها وتدوينها لكي تحفظ للأجيال القادمة الهوية الخاصة والشخصية المميزة لكل قرية.[١]

يوجد ثمة سبب آخر لا يقل أهمية هو الحاجة إلى توثيق التراث والتاريخ الوطني الجماعي، بغرض استخدامه مراجع تعليمية للأطفال والأجيال اللاحقة لتعريفهم

(١) كناعنة والكعبي (١٩٨٧)، ص ٣.

بتراثهم وتاريخهم، ونقل المعرفة إلى أجيال لاحقة. وفي الوقت الذي تنسجم هذه الكتابات مع الحكاية الوطنية الفلسطينية باتخاذها الفلسطينيين الذين حرموا إقامة دولة موضوعاً أساسياً لها، فإنها تعتبر أيضاً رداً على الادعاءات الإسرائيلية القومية القائلة بعدم وجود تاريخ فلسطيني محدد.

تركز هذه الورقة الدراسية بصورة رئيسية على الكتب التذكارية التي ظهرت في أوساط الفلسطينيين في الضفة الغربية وغزة، وإسرائيل، وسورية، والأردن، ولبنان، والتي تتناول عادة قرية بعينها، فتقدم عرضاً لعائلات القرية وأصولها، وشجرة أنسابها، وتقدم وصفاً لأراضي القرية، وقصصاً تتعلق بالثقافة التي كانت سائدة فيها، هذا إلى جانب العادات والتقاليد، والتعليم، والاقتصاد، والزراعة في القرية، وغيرها من الموضوعات. وتعتمد كتابة هذه النصوص على شهادات من أشخاص كانوا يسكنون القرية في السابق، وعلى الذاكرة الشخصية، وعلى وثائق كالسجلات والخرائط والصور، في محاولة لتقديم صورة للقرية الفلسطينية قبل سنة ١٩٤٨. وأعتقد أن في الإمكان اعتبار هذه الكتب «سيَراً جماعية»، لأنها تعرض سيرة القرية من منظور سكانها في تلك الفترة، اعتماداً على ذاكرتهم. وسأحاول لاحقاً استكشاف بعض السمات المشتركة بين السير الجماعية والسير الذاتية، وخصوصاً فيما يتعلق بأساليب القص، مثل الأسلوب التمثيلي والأسلوب التجميعي. كما يظهر أن هذه النصوص الجماعية تكشف الخلافات والآراء المتعددة التي تقدمها الذاكرة بشأن القرية من منظور المؤلفين الخاص، ونتيجة الضغوط التي يمارسها أهل القرية على الذاكرة الشخصية والجماعية. وبما أن الكتب التذكارية تستخدم الذكريات الفردية والجماعية مصدراً تاريخياً، فإنها تتجاوز التاريخ الذي يركز على النخبة، والأحداث السياسية التي تشكل جوهر القصص التاريخية الفلسطينية (metanarrative)، الأمر الذي يشكل فرصة لفهم المزيد عن الماضي والناس، وكيفية سردهم تاريخهم.

الكتب التذكارية الفلسطينية: ماهيتها ومؤلفوها

تقف الرغبة في الحفاظ على تاريخ القرى المدمرة، بالكلمة والصورة، وراء ظاهرة تأليف الكتب التذكارية في أوساط الشعوب التي اقتُلعت من أوطانها، وجُردت

من أملاكها.[٢] وقد تبنى الأرمن، والجوالي اليهودية من أوروبا الشرقية، والفلسطينيون - ومؤخراً البوسنيون - هذا الأسلوب للحفاظ على تاريخهم.[٣] فالدافع الرئيسي وراء هذه الكتب هو توثيق ما تم تدميره، وحفظ قصص السكان وذكرياتهم المتعلقة ببيوتهم وأرضهم ومؤسساتهم الدينية، وغيرها من أشكال الفعالية الاجتماعية في المناسبات الكبيرة. وتركز الكتب التذكارية الخاصة بالفلسطينيين، الذين شُرّدوا من أرضهم، على القرى التي دُمرت في إبان حرب ١٩٤٨. وتولى أهل القرية المدمرة بأنفسهم مهمة الكتابة عن قريتهم وقرية آبائهم، كما تولى الكتابة أفراد وجماعات وباحثون حياديون يرون في تاريخ القرية جزءاً مهماً من التاريخ الوطني الفلسطيني. وجاءت الكتابات في مجلد واحد أو في سلسلة مجلدات، وتناولت قرية واحدة أو عدداً من القرى.[٤]

تشكل الحياة اليومية والطبيعية والتاريخ الموضوعات الرئيسية في أغلبية الكتب التذكارية الفلسطينية؛ لأنها تحاول توثيق ماضي مَن تحدروا من القرية. تناقش الباحثة سوزان سلايموفيتش (S. Slymovics) في بحثها الخاص بقرية عين حوض التي شُرّد أهلها سنة ١٩٤٨، وأصبحت تحمل اسم «بيت الفنانين»، كيف أن الكتب التذكارية تعتبر أعمالاً أدبية شعبية، تحتوي على «أفضل الموضوعات الفولكلورية الشعبية، مثل الأدب الشفوي، والتاريخ الشعبي، وأسلوب العمران المحلي، وصور التجمعات السكانية، وأنثروبولوجيا، وموضوعات سوسيوثقافية أخرى.»[٥] إن علاقة هذه الكتب بالأنثروبولوجيا والفولكلور تجعلها تشبه الإثنولوجيات المنقذة (salvage ethnologies) في أوساط السكان الأميركيين الأصليين (في أميركا الشمالية)

---

(٢) Slyomovics (1993, 1994, 1998).

يأتي اصطلاح «الكتاب التذكاري» بالإنكليزية من «كتب ألّفها يهود لإحياء ذكرى الجوالي اليهودية التي أبادها النازيون. وتحمل هذه الكتب عناوين متنوعة، مثل 'يزكير بيخير' أو 'سيفري زيكرون'، وهما يعنيان باليديشية والعبرية، على التوالي، 'كتاب الذاكرة' أو 'الكتاب التذكاري'.» أنظر: Slyomovics (1998), p. 2.

(٣) Slyomovics (1998), pp. 1-7. وللرجوع إلى مقدمة شاملة ومقتطفات من كتب تذكارية ألّفها يهود من الجوالي اليهودية في بولندا، أنظر: Kugelmass and Boyarin (1998).

(٤) لمزيد من المعلومات عن هذا الموضوع، أنظر: Davis (2002).

(٥) Slyomovics (1998), p. xiii. وللاطلاع على مناقشة الكتب التذكارية الفلسطينية، واليهودية، والأرمنية، أنظر: Slyomovics (1994).

في مطلع القرن العشرين. وتختلف الكتابات الفلسطينية عن الإثنولوجيا المنقذة من حيث مؤلفيها وهدفها، فهي موثقة ومكتوبة من جانب فلسطينيين، أعدوها لمجتمعهم لا لجمهور أكاديمي خارجي.

بناء على هذا المعطى، يشكل نشر هذه المواد علاقة جديدة بين السكان السابقين وذريتهم، وبين ذكريات السكان وهذه الكتب، التي يتم تقديمها للجمهور على شكل نصوص أو على شكل نتاج مرئي. تقول سلايموفيتش في بحثها:

> توضح الكتب التذكارية بصورة دقيقة علاقة الكتاب بالطبيعة والأسلوب العمراني والوصف السوسيولوجي. وفي الوقت ذاته، توضح شكل البنية السياسية والحياة الثقافية والأنماط العمرانية، الأمر الذي يفسر الطرق التي تم بها الحفاظ على صورة البيت في القرية قديماً. وتعكس عملية تجميع وتحرير مواد هذه الكتب المخاوف المشتركة بين المؤلف والأحياء من جمهور القراء.[٦]

تضطلع الكتب التذكارية بدور مهم في تحليل وكتابة ذكريات الفلسطينيين عن قراهم. وعندما يموت أبناء الجيل الأكبر، تبقى الأجيال الأصغر التي لا تملك ذكريات شخصية عن القرية. ويستحيل عليها أن تتشرب التجربة العملية وتحفظ تاريخ القرية كاملاً، بالاعتماد فقط على ما ورد في هذه الكتب، من قصص تناقلها الآباء والأجداد. لكن هذه الكتب تصبح مراجع تدعم ذكريات أقارب الجيل الأصغر، أو تعارضها، وبذلك تعكس هذه الكتب جزءاً من ذكريات الماضي.

الذاكرة الجماعية والسيرة الذاتية

على الرغم من أن الكتب التذكارية تتألف من ذكريات شخصية، فإنها تُعتبر إلى حد كبير نتاجاً للذاكرة الجماعية التي تتشكل وفقاً لمفاهيم اجتماعية دائمة التغير.[٧] وتكشف أعمال التوثيق لحياة الفلسطينيين قبل سنة ١٩٤٨ وبعدها، وهي أعمال قامت بها مؤسسات أهلية وجامعات وباحثون، وأشخاص مهتمون، عن قلق واضح ينتاب الفلسطينيين - أفراداً وجماعات - حيال إمكان عدم توثيق ما تعرضوا له من تشريد ومعاناة وتجريد من أملاكهم، وكذلك حيال عدم نشر ما تعرضوا له، أو عدم الاعتراف به. وحتى الفلسطينيون الذين يكتبون عن هذا التاريخ من منظورهم

---

(٦) Slyomovics (1998), p. xiv.

(٧) Halbwachs (2002). أنظر أيضاً: Klein (1995).

الخاص، فإنهم يكتبون في سياق نضال الفلسطينيين لنيل الاعتراف بمعاناتهم وحقوقهم التاريخية ومطالباتهم بإقامة دولة فلسطينية. وقد لاحظت ليفيا ألكسندر في عملها على الأفلام الفلسطينية أن «في حالة الأفلام التي تعرض سيراً ذاتية، لا تؤدي محاولة تقديم شاهد على تجربة الفرد الذي يتم التوثيق له، بالضرورة، إلى تقديم تجربة شخصية منعزلة عن السياق العام، إذ يطغى الهم المجتمعي العام على أية شهادة شخصية. على العكس من ذلك، فإن الأعباء الناجمة عن الاحتلال والتجريد من الملكية، تجعل الشهادات الشخصية حقيقة أوسع بشأن المجتمع، وهذا يشمل صناعة الأفلام الخاصة بالمنفى.»[٨] وبذلك، ينتج من قيام الفلسطينيين برواية قصتهم الشخصية بكلماتهم، وإعادة سرد تاريخ حياتهم من جديد، تسجيل لرؤية فلسطينية مميزة عن الماضي. ويحدث هذا سواء أكان المؤلف يقصد ذلك عن وعي، أم عن طريق فهم القارئ للنص.

يُعتبر التفاعل بين مؤلف كتاب ما والمادة، وبين الأهداف السياسية والقضايا الوطنية، وبين الثقافة الخاصة والجماعية، جزءاً من تمثيل التاريخ عن طريق الذاكرة. وتقول إليزابث تونكن (E. Tonkin) إنه نظراً إلى أن هوياتنا فردية واجتماعية معاً، «فقد يتم نسيان الأفراد أو قد يتم تهميشهم عند التمثيل العام للماضي، وهو يعني إمّا ضمان الحفاظ على هويتهم وإمّا إنكار أهميتها.»[٩] وفي الوقت الذي تتم محاولة قلب التاريخ بصورة واضحة عبر تقديم معلومات جديدة أو رؤى مختلفة أو إضافة معلومات إلى السجل التاريخي عند تأليف هذه النصوص ونشرها، فإن القصص الفلسطينية التي تعتمد على الذاكرة تدفع الخاص في اتجاه العام، بحيث يؤدي أدواراً وطنية تعتبر جزءاً من ابتكار طريقة جديدة للكتابة عن حياة الفلسطينيين قبل سنة ١٩٤٨.

مصادر الحياة القروية:
الكتب التذكارية والتاريخ الشفوي

تعتمد الكتب التذكارية الفلسطينية على مخزون ذاكرة تم نقله عبر قصص شفوية (قصص تم سردها لمؤلفين بطريقة غير رسمية، ومقابلات صريحة تتعلق بالقرية، وتاريخ شفوي رسمي مسجل). كما توظف الكتب التذكارية مصادر مكتوبة، موثقة

---

(٨) Alexander (2001), p. 206.

(٩) Tonkin (1992), p. 10.

باقتباسات مباشرة أو هوامش أو ببليوغرافيا،[١٠] إذ يتم في الغالب الرجوع إلى المجلدات التي جمعها مصطفى الدباغ تحت عنوان «بلادنا فلسطين» للاستفادة مما تقدمه عن التاريخ القديم للمنطقة، والإحصاءات، وأمور جغرافية مثل المرتفعات والتلال.[١١]

إن ما ننظر إليه بصفته مصادر تاريخية تقليدية - كالإحصاءات والتقارير والوثائق الحكومية - مدموج في هذه الكتب، لكن هذه المعلومات ليست مفضلة على غيرها في كثير من الأحيان، وخصوصاً إذا أتت من مصادر حكومة الانتداب البريطاني. وتُستخدم الخبرة الشخصية (أكانت فردية كالسير الذاتية أم جماعية)، للتمحيص في الماضي و«الخروج بسجل تاريخي دقيق.» فعلى سبيل المثال، تلجأ الكاتبة ساهرة درباس في سلسلتها الثلاثية - عن قرى طيرة حيفا وسلمة والبروة - إلى استخدام الإحصاءات والأرقام الواردة في كتاب «إحصاء فلسطين» وكتاب «إحصاءات القرى» اللذين أعدتهما حكومة الانتداب البريطاني سنة ١٩٤٥. وتفتتح درباس دراستها عن قرية «سلمة» بالكلمات التالية: «سلمة هي إحدى القرى الفلسطينية الكبيرة المدمرة، قضاء يافا. وصل عدد سكانها قبل تشريدهم في بداية عام ١٩٤٨ إلى ٦٧٣٠ نسمة

(١٠) لتقديم عينة عن بعض المصادر نذكر الكتاب الخاص بقرية بيت محسير، الذي لا يحتوي على أي هامش أو معلومات ببليوغرافية، ولا يستشهد بأي شخص في النص. لكن الكتاب الخاص بقرية عين كارم والكتاب الخاص بقرية صوبا يحتويان على كثير من الهوامش في نهاية النصوص. وفي الإجمال فإن كتاب قرية صوبا يستخدم ٤٤ مصدراً بالإنكليزية والعربية، و١٥ مقابلة مع مسنين، بينهم امرأة واحدة. قد يكون عدد من تمت مقابلتهم ١٧، لأن هناك رجلين تم ذكرهما ضمن هوامش الفصل السابع، ولم يُذكرا في الملاحظات الختامية في نهاية الكتاب. أنظر: عوض الله (١٩٩٦)، ص ٢٨٥ - ٢٨٦. أمّا كتاب قرية عين كارم فيستفيد من ٢٥ مرجعاً، و١٥ مقابلة. يذكر المؤلف ١٤ رجلاً، ووالدته، وتحت الهامش رقم ١٦ «بعض النساء فيما يتعلق بالأغاني الشعبية»، وتحت الهامش رقم ١٧ يذكر «آخرين». أنظر: عطية (١٩٩٢)، ص ٢٧٣ - ٢٧٥. وفي كتاب قرية الولجة يستخدم المؤلف ٢٠ مصدراً، لكن الكتاب لا يحتوي على هوامش أو قائمة مقابلات. أمّا كتاب درباس، فيعتمد على المصادر المكتوبة والشفوية المدرجة في الببليوغرافيا. وأمّا كتاب قرية سلمة، فإنه يدرج في الصفحة الأخيرة قائمة بأسماء أشخاص تمت مقابلتهم، وتشمل ١٠ رجال و٣ نساء. أنظر: درباس (١٩٩٣)، ص ٢٤٢.

(١١) يتألف كتاب «بلادنا فلسطين» لمؤلفه مصطفى الدباغ من ١١ مجلداً عن جغرافية فلسطين وتاريخها. ويقتبس الدباغ مباشرة من مئات المصادر، إذ يستشهد برحالة ومؤرخين، ويستخدم إحصاءات وسوى ذلك. ويعتبر هذا الكتاب الأكثر رجوعاً إليه عند الكتابة عن فلسطين ما قبل سنة ١٩٤٨.

(يعتقد أنه وصل عدد السكان إلى عشرة آلاف يشمل غير المسجلين). شُرّد أهل سلمة أثناء حرب النكبة ١٩٤٨، ودمرت معظم مبانيها حتى العام ١٩٥٠م.»[١٢] أمّا كتاب درباس الآخر عن قرية «البروة»، فيقدم جداول تحتوي على عدد سكان القرية على مدى القرن العشرين. وكان عدد السكان قد وصل سنة ١٩٤٨ إلى ٢٠٠٠ نسمة، بمن فيهم «الأشخاص غير المسجلين، وفقاً لما رواه القرويون في قصصهم.»[١٣] ويشير عدد السكان «غير المسجلين» من قريتي البروة وسلمة، والذين يزيدون في العدد الرسمي لسكان القريتين، إلى خطأ الإحصاءات الرسمية التي قامت بها حكومة الانتداب البريطاني، إذ تذكر سجلات الانتداب أن عدد سكان قرية سلمة بلغ ٦٧٣٠ نسمة عام ١٩٤٤/١٩٤٥، في حين بلغ عدد سكان البروة في العام ذاته ١٤٦٠ نسمة. لذا تشكك درباس في صدقية حكومة الانتداب، وقدرتها على القيام بإحصاء دقيق، وتشكك، بالتالي، في الإرث التاريخي الذي خلفته من خلال تلك الإحصاءات.

بدلاً من المصادر التي نصنفها «تقليدية» في تقديم معلومات عن الماضي، مثل الإحصاءات التي هي موضع شك، تفضل درباس اللجوء إلى القصص الشخصية - وتجارب القرويين الشخصية - إذ يفترض أن يعرف هؤلاء أكثر عن الوضع في القريتين. وباستخدام تعداد السكان بهذه الطريقة، يصبح تعداد أهل فلسطين قضية مهمة للجهود التي يبذلها الفلسطينيون لتوثيق تاريخهم، وكي «يعرفوا» تاريخ حياتهم وقراهم وبلدهم «بصورة أفضل من الآخرين»، ومن أجل أن يصبحوا بالتالي أقدر على سرد تاريخهم الجماعي. وتفضل درباس ومؤلفون آخرون ما أطلق عليه اسم سلطة «التجربة»، أي المعلومات الأولية التي يقدمها شهود عيان، على المعلومات الموثقة التي تُستخدم عادة في كتابة التاريخ.

التجربة الشخصية
وتمثيلها للتجربة الجماعية

أود الآن الانتقال تحديداً إلى موضوع تسجيل الذاكرة، واللغة، وأساليب السرد المستخدمة في تسجيل الذكريات في شكل كتابي. تشكل القصص التي

(١٢) درباس (١٩٩٣)، ص ٧.
(١٣) درباس (١٩٩٢)، ص ٣٨.

يسردها الآخرون جل محتويات الكتب التذكارية، ويتم تقديم هذه القصص في أثناء مقابلات تجرى مع أفراد، أو عند الاستماع إلى قصص العائلة. ويندر أن يعتمد المؤلفون على ذاكرتهم، وقد يعزى ذلك إلى أنهم لم يكونوا في أغلبيتهم مولودين سنة ١٩٤٨، أو أنهم كانوا صغيري السن، أو أن بعضهم ليس من أهل القرية التي يكتب عنها.

يتم في كثير من الكتب التذكارية التي تتحدث عن الحياة في فلسطين قبل سنة ١٩٤٨ سرد التجارب الشخصية بصفتها تاريخ القرية الجماعي. وفي بعض الحالات، تسلط التجربة الشخصية الضوء على لحظات مهمة في التجربة الجماعية للقرية، سواء رواها الشخص الذي عايشها أو أشخاص آخرون. ولنأخذ على سبيل المثال حالة رجل يستذكر يوم طهوره:

> لن أجو أهلي بدهم يطهروني كان عمري حوالي ١١ سنة، راحوا جابوا المطهر عنا في البيت، وأجا اثنين من قرايبنا مسكوا رجليه وايديه، وأجا المطهر اللي هو أبو روبين، هاده كان من غزة، وطهروني، وضليت نايم أسبوع، الدوا عنا اللي هو الغبار كان رشوش صناعي بصنعوه بأيديهم من الأخشاب الخربانه المسوسه، كان لن يطهّر واحد تلاقي النسوان يغنوا ويزغرتوا ويطبلوا؛ يعني زي الفرح، وكان يصير ذبح وأكل، بعدين كان الجيران والأقارب يجيبوا أكل وهدايا، ويضل هادا الشي أكثر من أسبوع.[14]

يبدأ الراوي بسرد قصته بالحديث عن تجربته الشخصية يوم طهوره، ومن ثم يتحول في قصته لوصف ما حدث في القرية بصورة عامة عند الطهور. ويُعتبر التعامل مع تجربة الفرد الشخصية، كممثل للتجربة الجماعية، أسلوباً شائعاً لفهم الطريقة التي يعمل فيها المجتمع، ويعد طريقة لنقل المعرفة. يرد في كتاب «الفالوجة» وصف لما يحدث عند الطهور على لسان أم أحمد. ومن اللافت للنظر أن أم أحمد لا تروي قصتها باستخدام ضمير المتكلم، لكنها تشير إلى الأحداث التي قد تكون عايشتها هي شخصياً:

> كان الواحد لن يطهر كانوا ياخذوا غلفة* الولد ويملحوها ويخبوها خوف الكارهين يعملوا عمل ويصير الولد ما يجيب أولاد، مش نافع. وكان يصير إشي كويس، الناس يجيبوا هدايا وروس السكر وشمع وأباريق وجرار مزوقة

(١٤) كناعنة والمدني (١٩٨٧)، ص ٦٢. وقد روى هذه القصة أبو محمد (جميل حسين شحادة).

* الغلفة هي قطعة اللحم التي تتم إزالتها عند الطهور.

> فيها شراب يشرب منه الكل، كل الموجودين، والنسوان تزغرت تقول: يا ربتها مبروكه كما بارك محمد عل جبل عرفات.[١٥]

لا يرد في رواية أم أحمد وصف لتجربة الأطفال، ولا ترد أمثلة لحدث طهور واقعي. وقد تكون أم أحمد نفسها لم تشهد حادثة طهور، حتى طهور أطفالها. فهي تروي قصة الطهور بصورة عامة، كإحدى الممارسات التي يمارسها أهل القرية.

هناك نمط آخر من أنماط السرد القصصي يجعل من التجربة الشخصية الواردة في الكتب التذكارية ممثلة لمكانة الفرد في عادات أهالي القرية وتقاليدهم. ولتقديم مثال لذلك، نأخذ متابعة التعليم خارج قرية أبو كشك. ففتيات تلك القرية لم يسمح لهن بالذهاب إلى المدرسة خارج القرية. لكن إحدى القصص تروي أن الشيخ أبو كشك أرسل أطفاله لإكمال دراستهم في مدرسة الفرندز في رام الله:

> أول بنت من بنات العشائر، بنته نايفة، تعلمت في الفرندز في رام الله، لمّا بعثها، قالوله: الله أكبر، إنت شيخ وتروح تعلم بنتك، قالهم، العلم ما في عيب لازم تعلم.[١٦]

تُظهر هذه القصة، وهي قصة أول فتاة تذهب لمتابعة الدراسة خارج القرية، أن الشيخ تعرض للنقد. وبصفته شيخ القرية، مثّل سلطة ثورية ضد العادات، ونجح في تغيير طموح الفتيات بصورة عامة، وليس ابنته فقط. لم تكن نايفة الفتاة «الوحيدة» من الحمائل التي تذهب إلى خارج القرية لمتابعة دراستها، لكنها كانت الفتاة الأولى. ومن خلال رغبتها ورغبة والدها في التعلم، تحتل نايفة ووالدها مكانة مهمة في التاريخ الجماعي للقرية، إذ ساهما في إنارة الطريق المستقبلي للقرويين.

هناك كثير من القصص المروية في الكتب التذكارية والتاريخ الشفوي التي تقدم تجربة القاص بصفتها إحدى سمات الزمان والمكان. وعلى سبيل المثال:

> أيام تركيا كنا نبيع قمح وذرة كنا نحمل الحبوب عل جمال ونروح عل يافا، يعني انحمل للغربيات ونصبّح في يافا، مكنتش عنا سيارات بس جمال وحمير، كنا نقعد في يافا يومين ثلاثة ونبات عند حسين العبسي هاده من بلدنا كان عنده دار إحنا نبيع حبوبنا ونشتري بضاعة ثانية، أنا كنت أجيب سكر ورز وصابونة وزيت وسمن، ولن كنا بدنا نرجع انحمل بضاعتنا عل هالجمال ونطلع

(١٥) المصدر نفسه. وقد روت هذه القصة أم أحمد (عايشة عبد الجواد حسين عبد، من مواليد سنة ١٩٢٦).

(١٦) كناعنة وعبد الهادي (١٩٩٠)، ص ٣٣.

> الصبحيات ونصل الفالوجة المغرب. أنا كان لي دكانة سمانة شمال البلد عند دار عبد الفتاح عبد العزيز وفي زمن الإنكليز كنا نروح على يافا، أنا كنت أعرف حسن عرفه كنت آخذ منه سكر وكل إشي. كان محله عند ميدان الساعة، من الساعة وشرقه، والله لن بقينا نشحت أيام البلد كانت الحالة أحسن من هلقيت.[١٧]

وهناك قروي آخر يستذكر قصته قائلاً:

> في أيام الربيع كنا نروح على الخليل والسبع [بئر السبع] عشان نشتري بقر وغنم ونجيبه على الفالوجة نبيعه في السوق وكنا لن نبيعه نربح كثير إحنا كنا نطلع من الفالوجة الصبح بالباص وياخذنا على السبع على طول.[١٨]

يرسم مثل هذه القصص صورة الفرد في أثناء قيامه بمعاملات محددة. وفي هاتين القصتين تم رسم علاقات الفرد التجارية مع الآخرين. ويلاحظ القارئ من خلال هذه القصص أنها تخص حياة القرية وتبين تميزها. ويتم تقديم القصص الشخصية على أنها ممثلة للتجربة الجماعية، وتُكتب على شكل «تاريخ» في هذه الكتب. وفي القسم التالي دراسة أسلوب السرد الخاص بالقصص الفردية وتحويلها إلى قصص تمثل التجربة الجماعية.

أسلوب السرد أو القص

يظهر من خلال تحليلي للكتب التذكارية الفلسطينية أن المؤلفين يستخدمون أسلوبين قصصيين عندما يعيدون صوغ تاريخ القرية الفلسطينية قبل سنة ١٩٤٨، وهما: الأسلوب التمثيلي والأسلوب التجميعي. تعود تسمية هذين الأسلوبين إلى الأساليب التي كانت مستخدمة عند تسجيل التاريخ الإسلامي وكتابته في بداياته، وتجميع وكتابة القصص المأخوذة من التاريخ الشفوي. ويمكن تعريف الأسلوب التمثيلي بأنه ذلك الأسلوب الذي يأخذ فيه المؤلف قصصاً شفوية وذكريات ويحولها إلى قصص عامة غير شخصية تعكس واقعاً حقيقياً. ويمكن القول إن الأسلوب التمثيلي في صوغ التاريخ يضع القصص الشخصية في قالب قصصي عام، وينقل سلطة السرد للقرية كمجموع ولمؤلف الكتاب. وعلى العكس من هذا الأسلوب،

---

(١٧) أبو أحمد (عيسى أحمد موسى سليمان) في: كناعنة والمدني (١٩٨٧)، ص ٤٢.
(١٨) أبو العبد (عامر حسن السعافين) في: المصدر نفسه، ص ٤١ - ٤٢.

يبقي الأسلوب التجميعي على القصص الشخصية والذكريات كما هي، ويضعها جنباً إلى جنب في النص. ولذلك، فإن سلطة السرد في هذا الأسلوب تبقى للقاص الذي يتم عرض ذكرياته بكلماته الخاصة من جانب المؤلف أو المصنِّف. وفي الكتب التذكارية يتم استخدام الأسلوبين في الكتاب ذاته، لكن ليس بالدرجة نفسها، لأن أغلبية المؤلفين تميل إلى الكتابة بأسلوب واحد دون سواه. وعلى وجه العموم، وجدتُ أن المؤلفين الذين يتحدرون من القرية موضوع البحث ارتأوا اتباع الأسلوب التمثيلي لسرد التاريخ العام مستخدمين هذا الأسلوب أكثر كثيراً من المؤلفين غير المتحدرين من القرية. وأعتقد أن من لهم جذوراً في القرية يشعرون بثقة أكبر عند كتابتهم قصة عامة باستخدام الأسلوب التمثيلي، إذ ينسجم السرد هنا مع نمط القصص التي سمعوها منذ الطفولة.

نورد فيما يلي قصصاً من كتابين تذكاريين مختلفين؛ والقصص مأخوذة من فصلين يتحدثان عن التعليم في القرية. وقد اخترت التعليم لأنه يشكل في كثير من الأحيان تجربة جماعية، ولأنه يحتل مكاناً مميزاً في ذكريات الطفولة:

> الولجة، كغيرها من القرى المجاورة، كان يسود فيها نظام الكتاتيب في أواخر العهد العثماني وأوائل الانتداب البريطاني، حيث كان يدرَّس فيها الدين الإسلامي والقرآن الكريم واللغة العربية والحساب. فكان الطالب يستمر في الدراسة حتى ينهي قراءة المصحف الشريف (الختمة). وكان يقام احتفال بتلك المناسبة يذهب إليه شيخ الكتاب والطلاب إلى بيت الطالب الذي ختم القرآن الكريم لتناول طعام الغذاء، كما كان الطالب يوزع الحلوى على زملائه كلما أنهى جزءاً من القرآن الكريم. وبقي الحال كذلك حتى عام ١٩٣٨، مع العلم أن هذه الكتاتيب كانت تدرس أبناء الولجة في منازل المدرسين وبأجر زهيد.[١٩]

إن طريقة إعادة سرد ماضي الحياة المدرسية في القرية، باستخدام الأسلوب التمثيلي، تعطي صورة عامة عن التعليم. ويبدو جلياً أن القصص المتعلقة بالتعليم في قرية الولجة لم تستق من سجلات المدرسة، التي لم تكن موجودة أصلاً، لكنها بلا شك أُخذت من مصادر التاريخ الشفوي، التي لم يشر إليها بصورة مباشرة في هذه المادة. إن تقديم معلومات كهذه بصفتها حقائق تاريخية، من دون الإشارة إلى مصدرها، مثل المقررات الدراسية أو سجلات الحضور والغياب، يمنح هذه القصص فرصة الوجود من دون راوٍ، كما أن ملكيتها، بصفتها تجارب شخصية، تتحول إلى ملكية عامة.

(١٩) أبو خيارة وآخرون (١٩٩٣)، ص ٦٩.

وبما أن المواد القصصية ترمز إلى تجارب القرويين، فإنها تتعامل مع تجارب فردية على أنها تجربة جماعية، من دون أن تكون كذلك. لكن هذه المواد تفتقر إلى الدقة عندما تفرط في تعميم التجربة، إذ إن الدراسة في الكُتّاب (على سبيل المثال) كانت محصورة في قطاع محدد من المجتمع (وهم الأولاد)، وكانت مقصورة على العائلات القادرة على تحمل رسومها، وإن كانت قليلة جداً، والقادرة، وهذا عامل أهم، على الاستغناء عن عمالة أولادها. في هذا النص، تُحكى القصة كأنها أحداث عادية عامة من غير أن ترتبط بشخص بعينه، وبالتالي تجعل الوقائع التاريخية بلا زمن ومن دون وسطاء. فالمدرسة (مثلاً) كانت في بيت المعلم في القرية، لكن لم يحدث أن ذُكر اسم المعلم. وعوضاً عن ذلك، فالمعلومات التي جمعها المؤلف (أو استذكرها) تتحول من تجربة معاشة أو من مثال شخصي إلى قصة عامة تأخذ شكل الحقيقة. فسلطة التجربة التي تعلمنا الكيفية التي يجب أن نفهم بها تصوير أشياء بعينها قد أُسكتت. إن قصة جماعية عن التعليم تمثل تاريخ القرية، وهي تقوم مقام قصة عن تجربة عامة ويمكن تعميمها.

لنعقد مقارنة بين القصة التالية المأخوذة من الكتاب التذكاري عن قرية المسكة، والقصة أعلاه، فالقصة هذه المرة كُتبت بكلمات صاحبها، وكُتبت بكلمات عربية عامية لا بلغة فصحى أدبية:

> ... غرفة الكُتّاب هاي كانت في نص البلد. وكانت قريبة كثير على الجامع. وكانت موجودة في مضافة دار الدحمسي. بعدين نقلوها، يمكن بقت عند دار جبر من شرقة. اللي كان يدرس فيها الشيخ عبد الحفيظ الزهد وهاظا الشيخ درس في نابلس عند الشيخ عبد الله صوفان. وبقي في متبن لسلمان أبو طاحون في باب الزاوية تبعت سليم الدحسي [كذا] كان يجي هناك الشيخ عبد الرحمن عبد العزيز يدرس أولاد. وهاظا كان يعلم في كفر سابا وكان يجي يعلم عنا. زرقت نبيهة بنت يوسف الشناعة وهي صغيرة بين الطلاب واتعلمت وصارت تقرا قرآن مليح. بعد الشيخ الزهد أجا واحد من طولكرم اسمه عارف العواد وهاظا الحقيقة كان متعلّم ودارس كثير وكان يكتب شعر، واستمر عارف العواد في تعليم أولاد مسكة في عهد بريطانيا. الأجيال اللي كانت تتعلم في عهد تركيا كانت تتعايش مع القرآن وكانوا يقروا الحروف، ألف ليش عليها الباء وحدة من تحت، واقتصر التعليم عل قراءة القرآن.
>
> أنا بصحى إنه كانوا يهتموا كثير بالخط. أنا انطلبت سنة ١٨ عل طولكرم مشان الخط وأعطوني سدرية جائزة وقنينة حبر صغيرة، بهذيك الفترة كان في صفي حسن الحمد، إدريس حسن الإبراهيم، حسين الزهد هاظا كان حافظ

> ألفيّة ابن مالك، وراح كمّل تعليمه في مصر. كان يقرا كثير ويحفظ بلاغة وفقه وتقسيم مواريث، وصار بالآخر يعلم الطلاب عل عارف العواد. بعد الحرب الثانية أجا أحد سامح الخالدي كان مفتش بالمعارف أجا عل بلدنا من ضمن جولة في كل البلاد عشان ينقي طلاب يودوهم في بعثات. سألني أول سؤال وحكى: يا بني إحكي شوي شوي، أنا بسمع النملة إذا مشت عل الأرض، قلّي يا شاطر بتعرف حسبه ونسبه عليه الصلاة والسلام؟ قلتله: نعم. قلّي سميه تأشوف. قلتله هو محمد ابن عبد الله ابن عبد المطلب ابن هاشم ابن عبد مناف ابن قصي ابن كليب ابن مالك ابن النظر ابن كنانة ابن غزينة ابن مدركة ابن معز ابن عدنان. قلّي تمام براو، طيب يا شاطر بتعرف تطرحلي واحد أعطاك عشر جنيهات وقلك بدك اتقسملي إياهن عل أربعة قديش كل واحد بيطلعله؟ قلتله: جنيهين ونص. قال: بس. وكتب يجب عل هذا الطالب أن يمنح إلى القدس، وكان عمري بيجي ١٠، ١٢ سنة، قرايبي زعلوا وبدهمش يودوني، وأمي تقول الله واكبر إبني بروح عل القدس! وكنت وحداني لأمي وبدهاش اياني أبعد عنها. أجت ترجّت المفتش الخالدي عشان ما يوخذنيش.[٢٠]

يسمح مؤلفو هذا الكتاب التذكاري لهذا الرجل بأن يحكي قصصه الخاصة بتعليمه، الأمر الذي يمنحها منظوراً فردياً (أو شخصياً). تزخر ذكرياته بالأسماء والأماكن، لكن هنا أيضاً يحكي قصصاً عن معلمين وعن نجاحه في المدرسة، وهو لا يحكي تاريخاً متنوعاً ومعقداً فحسب، بل أيضاً يرسم أفراداً آخرين على أنهم جزء من تجربته. كما أن موقع المدرسة كان متغيراً، إذ نفهم من هذه القصة أن بعض القرويين كان لديهم مساحة زائدة في بيوتهم، كانوا يمنحونها أو يؤجرونها ليتم استخدامها كمدرسة. ولم يكن المعلمون من القرية ذاتها، وإنما كانوا يأتون من بلدات وقرى أُخرى، وهذا يصل القرية والتلاميذ بشبكة أوسع من الخبرات المشتركة. وأخيراً، فإن هذه القصة ترينا أن بدايات التعلم الذي يراعي النوع الاجتماعي بدأت بالظهور في ذلك الوقت. وبما أن فتاة أرادت الذهاب إلى المدرسة مع الأولاد (إذ يبدو أنه لم يكن هناك مدارس للبنات في ذلك الوقت)، وسُمح لها بأن تبقى معهم وتتعلم القرآن، فهذا يعني ضمناً أن التعلم في الكتّاب كان إلى حد كبير مقصوراً على الأولاد. وكان على تلك الفتاة أن تدس نفسها لتتعلم مع الأولاد، لكن أحداً لم يعترض على حضورها، سواء الشيخ أو والديها. ويتحدث راوي هذه القصة عن الفرصة التي أُتيحت له للذهاب إلى القدس وإكمال دراسته هناك، الأمر الذي كانت

---

(٢٠) كناعنة والكعبي (١٩٩١)، ص ٥١ - ٥٢.

عائلته تعارضه، على ما يبدو. تنتمي هذه القصة إلى الذاكرة الفردية للطالب، ولا يمكن تعميمها على القرية بأكملها، لكنها تكشف الطبيعة المشتركة للتجربة التعليمية والتنظيم في القرية.

في الصفحات القليلة التالية، هناك فقرة تبدأ بمقدمة عامة توضح أن الطلبة الذين كانوا يرغبون في إكمال دراستهم حتى الصف السابع، كان عليهم أن يذهبوا إلى قرية الطيرة المجاورة. ويذكر في مقدمة القصة أن طالباً يصف الأوضاع التي أوجدها طلاب الطيرة:

> ... كان مجموعنا يمكن عشرين طالب بذكر منهم غازي أحمد يوسف ومحمود الخرمي هذول كانوا بالسابع وكان معهم كمان ثمانية بالسابع وخمسة بالرابع وزيهم بالخامس وأنا لوحدي بالرابع [كذا] كانوا طلاب مسكه معروفين إنهم طلاب ناجحين وذكيين وكانوا محسودين. الطلاب اللي قبلنا كل آخر سنة يعملولهم حفلة أولاد الطيرة، ايلوحم قتله، يربطولهم عل آخر البلد ويضربوهم كل آخر سنة لأنهم بيوخذوا العلامات الكويسة. وأساتذة الطيرة بقوا يقدرونا كثير، بعدين مدير المدرسة فايز الحسين من عنبتا كان شديد عل الطلاب واللي يعتدي يبري ويره. اللي كان يكتب إشي ضد طالب ويروح يقوله كان يضربه يذبحه، وهو اللي رفع عادة الضرب تحت آخر السنة عن طلاب بلدنا.(٢١)

توضح هذه القصة الغيرة التي كانت سائدة بين القرى، والتضامن بين طلبة قرية مسكة.

إن دقة التجارب التي تم تصويرها في القصة تجعل الهموم والقضايا المحلية تطغى في سرد الأحداث، وتمنحها سلطة البقاء كقصص فردية ذات طابع يبين التجربة الشخصية والتجربة المشتركة. ويقوم مؤلفو هذا الكتاب التذكاري بتسجيل سلسلة القصص عبر إعادة سرد القصص بكلمات الرواة أنفسهم، لكنهم لا يقدمون أية حجة بشأن صحتها. وبالتالي، فإن أسلوب القص التجميعي يعطي شرعية للقصص التي تتناول تجارب فردية من الماضي، وتقدمها كجزء من صورة تاريخية أوسع تتعلق بالتعليم في القرية. وتكتسب هذه القصص سلطتها من طبيعتها «الواقعية» في التصوير، إذ تستخدم كلمات الرواة كما وردت على ألسنتهم، وفي هذه الحالة تمت كتابة القصة باللهجة العامية. أضف إلى ذلك الأصالة الناشئة عن التضارب في قصص الماضي. يسمح هذا الأسلوب للتجارب المشتركة والتجارب الفردية بتقديم قصص محبوكة

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

ومعقدة عن تاريخ القرية (وهي تكون بذلك أكثر «أصالة»).

القوائم

قلت في مقدمة هذه الورقة الدراسية أنه يمكن النظر إلى الكتب التذكارية بصفتها سيراً جماعية للقرية. أود الآن أن أنتقل إلى القوائم التي شاع ظهورها في الكتب التذكارية، وأبين كيف يتم توظيفها أداة روائية لتمنح السرد سلطة، كما سأبين كيف أن وظيفة هذه القوائم في الكتب التذكارية تنسجم مع وظيفتها في نصوص السير الذاتية. يظهر أسلوب القوائم في السير الذاتية (وتسمى أيضاً الترجمة/التراجم)، وهي شكل من أشكال الكتابة الأدبية العربية لكتابة قصة حياة شخص أو تاريخه، وقد تم إنتاجها بغزارة بالعربية عبر العصور حتى وقتنا الحالي.[٢٢]

ويعتبر هذا الشكل من أشكال الكتابة الأدبية العربية أسلوباً أدبياً قوياً يتضمن أصول الشخص، وتحصيله التعليمي، وقائمة بأسماء معلميه، والكتب والموضوعات التي درسها، وترحاله، ومختارات من الشعر عن الموضوع الذي يتم طرقه أو موضوعات أخرى.[٢٣] وجرى تأليف التراجم على وجه الخصوص لباحثين في العلوم الإسلامية، وذُكر فضلهم في المجال البحثي وتوثيق تاريخ حياتهم. وبتأليف الترجمة بهذا الشكل، فإنها وفقاً للكاتب دال إيكلمان (D. Eickelman)، «تمثل الأفعال والصفات التي تعطي هيبة للأشخاص الورعين أو الأتقياء، وتعطي موضوع البحث شرعية أدبية وبحثية.»[٢٤]

في الكتب التذكارية الفلسطينية قوائم الأسماء والأماكن متشابهة، إذ يجب النظر إلى عملية كتابة القوائم على أنها عملية توثيق للذرية، وأنها طريقة لربط القصص الشخصية والذكريات بسياق أوسع من الوعي، بهدف إضفاء شرعية على أصحاب هذه الذكريات بصفتهم فلسطينيين عايشوا الماضي ولهم الحق في تناقله.

إن الموضوعات التي تأتي القوائم إلى ذكرها كثيرة، وتشمل: المعلمين، والطلبة الذين واصلوا دراستهم العليا، والشهداء (١٩٣٦ و١٩٤٨)، والمقاهي، والآبار، والسيارات ومُلاّكها، والأماكن المقدسة في القرية، والمعالم الطبيعية مثل

---

(٢٢) Reynolds et al. (2001), pp. 42-43.

وبشأن كتاب فلسطيني مؤلف بأسلوب الترجمة، أنظر: العودات (١٩٩٢).

(٢٣) Eickelman (1997), p. 224.

(٢٤) Ibid.

الجبال والأودية، وكثير غيرها من الموضوعات. وأود هنا أن أوضح ما قلته عن وظيفة القوائم بإيراد مثالين، يذكر أحدهما المصطلحات المتعلقة بالأرض، ويذكر الآخر أصول العائلات.

تُستخدم القوائم في الكتب التذكارية للتدليل على العلاقة الوثيقة بين القرويين وأرضهم، ويتضح هذا أيضاً من الخرائط المرسومة يدوياً والمشمولة في الكتب التذكارية. ويبدو أن القائمة في هذا المثال تؤكد هذه العلاقة. في الكتاب التذكاري الخاص بقرية الولجة يتم تنظيم أسماء المعالم الجغرافية في القرية ووضعها في قوائم. فعلى سبيل المثال، تم وضع تلال القرية الجنوبية في قائمة على النحو التالي:

> وتقسم هذه إلى قسمين: شرقية وغربية، وتفصل بينهما أراضي قرية بتير. أ) سلسلة الجبال الجنوبية الشرقية: وتتألف من الهضاب والجبال التي من أهم مواقعها: الصمعة (أصميع) - الشرج - الطناطير - الزويسات. وتربط هذه السلسلة معاً: خلة الثعالب - خلة الجوّر - خلة السمك. ب) سلسلة الجبال الجنوبية الغربية: وتتمثل بالقمم والمواقع التالية: أبو الحويص - الشصارة - عراق أبو سعد - أبو الزلط - طف أبو عدس - الخنو - وحريقة راضي.[(٢٥)]

تعتبر هذه المعارف خاصة بأهل القرية، كما أنها محددة ومقصورة على هؤلاء القرويين، إذ يصعب فهم معاني أسماء الأماكن الواردة في القوائم (هذا إن كان لها في الأصل أي معنى)، ويمكن أن يستشف هذا من الخرائط المرسومة يدوياً. تخلو تلك المناطق الآن من أي فلسطيني، فلا أحد سيواعد أحداً للتلاقي في طف أبو عدس، ولا أحد سيذهب للاعتناء بأشجاره المثمرة في منطقة عراق أبو سعد. إن هذه الأداة السردية المتمثلة في إيراد أسماء الأماكن المحلية تبين مدى ارتباط القرويين بهذه الأرض وشغفهم بمعرفة قريتهم. وهذا يعزز السلطة الممنوحين إياها لسرد القصص المرتبطة بالقرية.

تتجلى هذه المعارف الخاصة بأهل القرية أيضاً عند الإتيان إلى ذكر أنساب العائلات، إذ تحتل جزءاً كبيراً من الكتب التذكارية، وتأتي على شكل قوائم تسمي أفراد ذرية السلف. ويستغل مؤلف الكتاب الخاص بقرية قالونيا علاقاته الشخصية بالقرويين، ويضمّن كتابه قوائم بأصول العائلات الممتدة. ففي فصل يحمل عنوان «جذورنا: سكان قريتنا منذ القدم حتى نكبة عام ١٩٤٨»، يصف المؤلف الحمائل والعشائر المتعددة في القرية، ويستخدم القوائم لوصف أصول العائلات، ويضعها في

---

(٢٥) أبو خيارة وآخرون (١٩٩٣)، ص ٣٤.

فصل يقع في ٥٣ صفحة، ويتحدث عن سكان القرية لفترة تمتد إلى مئة وخمسين عاماً قبل نكبة ١٩٤٨. ونورد فيما يلي اقتباساً صغيراً من هذه القوائم:

وفضائل دار سلامة:

- سلامة شعبان سلامة وتزوج من سرية عطية وهي أم حسين سلامة شعبان سلامة بدلاً بأخته فاطمة شعبان التي تزوجت من عطية في حمولة مخلوف.
- حسين سلامة شعبان سلامة وتزوج ثلاث زوجات هن:
  ١ - عثمانة عثمان سمور «أم سلامة».
  ٢ - صبحة محمد عبد ربه من قرية الرام «أم محمد».
  ٣ - عزية محمد علي سلامة «أم أحمد» وعزية تلك كان لها الزواج الثاني، بعد أن توفي زوجها الأول واسمه حمدان بركات في العسكرية العثمانية.
- سلامة حسين سلامة شعبان سلامة، وكان متزوجاً من فاطمة محمد علي شعبان سلامة عسكر وهي «أم شعبان».
- محمد حسين سلامة شعبان سلامة وتزوج من ثنتين: الأولى نعمة العبد عثمان صلاح من مخلوف وهي «أم حسين» وبعد وفاتها تزوج من عزيزة محمد عطوة من مخلوف وهي «أم خليل».[٢٦]

تُعتبر المعلومات الموثقة في هذه القائمة مميزة، وذلك لعدة أسباب. فهي معلومات لم يتم توثيقها في المراجع التي تتحدث عن أصول العائلات المروية شفوياً، أو شجرة العائلة الموثقة كتابياً، أو غيرها من الوثائق التاريخية. فسجل قرية قالونيا يقدم لنا معلومات شخصية عن أهل القرية، وتشمل المعلومات الواردة فيه أسماء الأمهات والأخوات، وهي معلومات يمكن شملها في السير الذاتية، لكن هذه الأسماء لا توضع عادة في سياق تاريخ القرية وأصولها أو في سياق المعرفة العامة. وتقدم هذه القائمة فرصة نادرة لرؤية صورة لتاريخ عائلة من نسائها وأسمائهن والعلاقات بين القرية والقرى الأخرى، وعلاقات النسب. إن شمل هذه القوائم هنا يشكل تحدياً للأفكار التاريخية الفلسطينية بشأن الحساب التقليدي لأصول العائلات، كما يشكل امتداداً لتاريخ القرية الجماعي ليشمل أسماء النساء والروابط العائلية بعضها ببعض.

نجد في الاقتباس الوارد أعلاه وحده، والذي يغطي ثلاثة أجيال (وتستمر القائمة لثلاثة أجيال أخرى لم تذكر هنا)، معلومات متنوعة يتم غالباً تأكيدها بصفتها «مميزة» أو «غير اعتيادية» للمجتمعات العربية والعلاقات في القرية. بيد أن من النادر

(٢٦) سمارين (١٩٩٣)، ص ٩٣ - ٩٥.

أن نجد معلومات واقعية للعمل بها. ففي الأجيال الستة لعائلة سلامة شعبان سلامة، يقوم المؤلف بسرد تسع عشرة زيجة، بينها زيجة تبادل واحدة، إذ يتزوج رجل من عائلة ما أخت رجل من عائلة أخرى في مقابل تزويجه أخته (ويفترض أن يكون المهر في هذه الحالة أقل من المهر الاعتيادي)، وسبع زيجات من قرى أُخرى، وخمس زيجات بين أبناء العمومة، وثلاث زيجات بين عائلات تتبع الحمولة ذاتها، وثلاث زيجات بين حمائل متعددة تتبع العشيرة ذاتها.[٢٧] ويقدم لنا المؤلف الإمكان لفهم العلاقات الاجتماعية في تلك القرية، وذلك عن طريق إحصاء الزيجات غير الأورثوذكسية وطبيعتها، وأصول النساء والعائلات. وعلى الرغم من أن المؤلف لم يحدد قط مصدر قائمة عائلات قالونيا، فإنني أفترض أنه حصل عليها اعتماداً على ذاكرته وذاكرة أشخاص آخرين، وربما على سجلات العائلات. تكمن أهمية هذه المادة في اشتمالها على تعريف محدد للعائلات (مثل أسماء النساء وأصول العائلات والقرى) التي غالباً ما توثق لعدد قليل من الأجيال داخل العائلة، والتي يندر شملها في نصوص التاريخ الفلسطيني الشفوي والمكتوب (الذي يُعنى بأنساب العائلات)، هذا إن تم توثيقها في الأصل.

يشير ظهور هذه المعلومات عن أنساب العائلات على شكل قوائم، من وجهة نظري، إلى عدد من النقاط المهمة. أولاً: يدل أسلوب القوائم على أن هذه الأنساب «واقعية»، كتلك المعلومات الواردة في القوائم التي توثق لعناوين الكتب أو أسماء المعلمين. إن الطبيعة المحددة لهذه القائمة تشكل تحدياً للتاريخ، لاشتمالها على ما هو غير تقليدي، وتسليمها بصورة محددة للتاريخ، وذلك بانسجامها مع أسلوب القوائم التي يمكن أن تتضمن أو تهمل بعض المعلومات عن قصد. ثانياً: في الحياة المعاشة تكون شجرة العائلة معروفة لعائلة بعينها، لكن عندما يتم تحويل المعرفة إلى كتابة تصبح هذه المعرفة متوفرة للجميع، وتصبح جزءاً من تاريخ القرية. لذا، فإن أسلوب القوائم لا يعطي شرعية للمعلومات المحتواة في القوائم فحسب، بل يعطي شرعية أيضاً للنساء بصفتهن جزءاً من تاريخ القرية. واعتماداً على ذلك، فإن القصص الجماعية التي تظهر تدفع النساء إلى تولي دور جديد، كان في السابق حكراً على الرجال، وذلك بأنهن من أسلاف القرية، ولذا فهن جزء من الأمة والتاريخ.

---

(٢٧) تم ذكر إحدى النساء باسمها ولم يكن اسمها متوافقاً مع اسم أي من العائلات أو الحمائل المذكورة.

خلاف مع الأفراد

هناك دليل آخر على الطبيعة الجماعية لكتب السيرة الذاتية يتمثل في أن المؤلفين في معظمهم لا يشيرون إلاّ فيما ندر إلى الأفراد كمراجع لهم في كتاباتهم (أكان ذلك في هامش أم في اقتباس مباشر) - باستثناء بعض الكتب في سلسلة جامعة بير زيت.[٢٨] وتتضمن أغلبية الكتب قائمة بأسماء الأشخاص الذين تمت مقابلتهم، أو شكراً في المقدمة للأفراد على مساهمتهم. والقائمتان كلتاهما يتم التعامل معهما على أنهما قدمتا معلومات كافية عن أهل القرية. وعلى الرغم من أن الأفراد يبدون غير مشاركين في إنتاج النص فإنهم، في الواقع، يكونون مسيطرين على ما قيل وما تم توثيقه.

إن عملية توثيق الذكريات وتأويلها ليست عملية موضوعية، وخصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار عامل الزمن والسياسات المحلية؛ إذ إن المعلومات التي يتم تصويرها في الكتب تعتبر في الغالب مجزوءة أو مثار جدل. ويتعرض مؤلفو الكتب التذكارية للنقد بسبب الطريقة التي يصورون بها القرى وسكانها. فمؤلف الكتاب الخاص بقرية صوبا شعر بضرورة نشر نسخة معدلة و«منقحة» بعد عام من نشر الطبعة الأولى من كتابه،[٢٩] ويذكر المؤلف في مقدمة الطبعة الثانية ما يلي:

> ... لأعتذر لكل من اعتقد في قرارة نفسه أني أخطأت بحقه... وإن كان هناك من خطأ.. فهو خطأ غير مقصود.. وما كان همي إلاّ أن أضع لبنة في بناء هذا الصرح لنستمر المسيرة التراثية التي نعتز بها ونفاخر...
>
> ومع هذه المحاولة.. وجدت أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال لأي كاتب أن يطرق باب كل فرد ليحصل أو يحقق معلومة عن هذا التراث... أية معلومة غير صحيحة توقظ فتنة نائمة بين الأهل والأقارب.. خاصة إذا كانت هذه المعلومة المغلوطة منهم أنفسهم.. وهذا ما دفعني إلى أن أزيل هذا اللبس.. وبالتالي عدم نشر المواد العزيزة، خاصة التي تتعلق بالأنساب...
>
> وقد ارتأيت في هذه الطبعة أن أزيل جميع صور أبناء القرية من الكتاب.. حتى لا يكون تمييزاً بينهم أيضاً.. فيعتقد أبناء أو أقارب من له

---

(٢٨) يبدو أن الفصل الوحيد الذي يستخدم المقابلات ويرجع إليها هو القسم الخاص بأصول العائلات (من كل واحدة من الحمائل الأربع)، والفصل الخاص بالحياة الاجتماعية والتعليمية (الفصل الثاني)، والقسم الخاص بالفولكلور في القرية، والتعابير اللغوية. يستخدم الكتاب الخاص بعين كارم المقابلات فقط في الفصل الخاص بنكبة ١٩٤٨.

(٢٩) عوض الله (١٩٩٦).

صورة بأنهم مميزون عن أبناء قريتهم الآخرين.. وأن من لم يجد لأحد أقربائه صورة بأنه مهمل...[30]

قد يتضامن المرء مع الكاتب الذي يؤلف كتاباً بنية تقديم خدمة لشعبه بتوثيق تاريخه، لكنه يثير غضبه عند نشر معلومات وصور وذكريات لا يرغب فيها. ويبدو جلياً من خلال مقدمة الطبعة الثانية أن قرّاء كتاب صوبا الذين كانوا على معرفة بالقرية أثاروا موضوع ترتيب العشائر في القوائم، وظهور صور لعائلات من دون غيرها في الكتاب (لماذا صورة عائلة فلان وليس عائلة فلان)، وبالتالي أقنعوا المؤلف بأنه كان على خطأ، أو أنه لم يكن قادراً على تقديم صورة واضحة للقرية ترضيهم جميعاً.

في مواجهة فقدان قرية بأكملها ونمط حياتها وفي مواجهة الفقر والتهميش لبعض قطاعات صوبا، يناضل أهل القرية من أجل الحفاظ على تاريخهم وذكرياتهم، وهذا مؤشر إلى مدى ارتباطهم بأرضهم. وهم من خلال اعتراضهم على ما تم نشره يدركون مدى أهمية الكلمة الموثقة. إن مثل هذه الرغبة في التوثيق الدقيق يجلب إلى الذهن تعليقات سلمان رشدي المتعلقة باستخدام ذكرياته عندما كتب روايته «أطفال منتصف الليل» (*Midnight's Children*)، التي تتحدث عن تقسيم الهند وولادة الدولة الهندية. وقد كتب فيما هو يحاول استذكار طفولته في بومباي: «أصبح لِفُتات الذاكرة أهمية أكبر وصدى أقوى لأنها كانت بقايا من الماضي. والذاكرة المجزأة جعلت الأشياء العادية تبدو رموزاً، وأضفت على الأمور الدنيوية قيماً روحية.»[31] وإذ يحاول رشدي فهم هذه الجزئيات من ماضيه فإنه يتصارع مع العواطف التي تعطي البقايا المادية معنى:

المعنى صرح ضعيف الأسس نبنيه من خربشات، وعقائد، وجروح طفولة، ومقالات صحف، وملاحظات عابرة، وأفلام قديمة، وانتصارات صغيرة، وأناس نكرههم، وأشخاص نحبهم؛ وربما لأن ما نراه صواباً مبني من مواد غير ملائمة فإننا ندافع عنه بكل قوة، حتى الموت.[32]

وبالمثل، يوضح كناعنة في مقدمة المجلد الأول من سلسلة «القرى الفلسطينية المدمرة»، ومن موقعه الخاص بصفته مؤلفاً، بعض القضايا التي اهتم بها مركز بير زيت في أثناء تنفيذه مشروع التاريخ الشفوي:

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠ - ١١.

(٣١) Rushdie (1991), p. 12.

(٣٢) Ibid.

ومن الصعوبات التي واجهتنا أيضاً تردد أولئك الذين قابلناهم عن الإدلاء بالمعلومات، إما لخوفهم من الإساءة والإحراج للآخرين من أهل قريتهم أو - في أغلب الحالات - لخوفهم من إمكانية التعرض للعقوبات من قبل السلطات الإسرائيلية. لهذه الأسباب واحتراماً لشعورهم ورغباتهم فإننا سوف لا نعزي الاقتباسات أو تفاصيل المعلومات إلى أشخاص محددين بالذات بل سنذكر أسماء جميع الذين ساعدونا بتقديم أهم للمعلومات ثم نعزي المعلومات التي ترد في هذا الكتيب إلى أهالي القرية ككل.[٣٣]

إن مشروع الكتب التذكارية يحول الذكريات والقصص الفردية إلى معارف عامة مفتوحة للجميع. كما أن الضغوط السياسية والاجتماعية والعائلية التي تؤثر في رغبة الفرد في سرد أو عدم سرد قصص تؤثر في تصوير القرية الجماعي. وعلاوة على ذلك، عندما يكون الراوي غير محدد ولا تعود القصة منتمية إلى الفرد، تصبح القصص جزءاً من القرية وتصاغ وفقاً لذكريات «القرويين».

خاتمة

تتبع لنا الأساليب التي يتم عبرها تحويل المعرفة الفردية والجماعية إلى نصوص أن نرى كيف يتصور المؤلفون موضوعهم كتاريخ جماعي لسيرة قرية. وقد رُوي التاريخ الفلسطيني - إلى حد كبير - عبر قصص فردية تعبر عن التاريخ الجماعي وتشكل محطات في الحياة الفلسطينية الحديثة، مثل وعد بلفور، وثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩، وحرب ١٩٤٨. وليس من المفاجئ أن تركز عملية فهم هذا التاريخ على انخراط الفلسطينيين في هذه الأحداث السياسية وتأثيرها فيهم. تبين تركيبة هذه النصوص رؤية الفلسطينيين لآثار حرب ١٩٤٨، كما تراها النخب المثقفة والاجتماعية والسياسية، التي تناقلت الجزء الأكبر من الروايات الشخصية عن الخسارة الفلسطينية الجماعية. كما اضطلع هؤلاء المؤرخون بدور المتحدثين والنشطاء في العالم العربي وخارجه باسم اللاجئين الفلسطينيين، وبدور المثقفين الذين قدموا فهماً متماسكاً لـ «معنى النكبة» (وهو عنوان كتاب لقسطنطين زريق). لذا، فهم يعززون رؤية جماعية للخسارة والأحداث التي أدت إليها.

---

(٣٣) كناعنة والكعبي (١٩٨٧)، ص ٥. كان كتاب «عين حوض» الأول في سلسلة «القرى الفلسطينية المدمرة» التي تصدرها جامعة بير زيت. ولا تظهر هذه الصعوبات في أغلبية كتب هذه السلسلة، كما أن معظمها يذكر اسم الراوي بصورة مباشرة، وتاريخ ولادته.

يعاني هذا التاريخ الجماعي جرّاء ما سماه سليم تماري في سياقات أخرى غياب الوضع الطبيعي، على اعتبار أن المؤلف يفترض أن الوضع «الطبيعي» معروف ومسلّم به، ولذا فلا حاجة إلى استذكاره.[٣٤] وعوضاً عن ذلك، فإن الروايات المنقولة عن التاريخ الفلسطيني تقسّم الماضي وتبوبه باعتباره خسارة للفلسطينيين كافة، وذلك بأسلوب قصصي يبرز التواريخ والأحداث. وتتناقض هذه النصوص مع الكتب التذكارية التي أناقشها في هذه الورقة الدراسية والتي تحتوي على قصص عن التاريخ الفلسطيني ومظاهر الحياة اليومية الفلسطينية.

أود هنا أن أؤكد الدور الذي تؤديه الأساليب السردية في تصويرها للماضي. إن سلطة القرويين المتمثلة في معرفتهم بالقرية تتعزز بوقوفها قوية أمام المصادر الأخرى وتقديمها كماً من المعلومات. وكما ذكرت سابقاً، فإن أسلوب القص التجميعي يوفر للقارئ نافذة تطل على القرية وبناها المتعددة واهتمامات أهلها، الأمر الذي يجعله مشاركاً في عملية استذكار الأحداث وبناء التاريخ. وفي الخلاصة، يتناول هذا الأسلوب القصصي تاريخ القرية من الداخل. أمّا الأسلوب التمثيلي، وبإعادة كتابته للقصص الفردية، فيمثل صوتاً موحداً لحياة القرية. وهذه الوحدة الأولية تسمح للمؤلف بأن يقدم تسلسلاً سردياً متماسكاً، محولاً التجربة الفردية إلى تاريخ جماعي يمثل القرية كلها. وعند سرد الأحداث باستخدام هذا الأسلوب، يصبح للتجارب معنى بالنسبة إلى القرية كلها. وبذلك يسمح بسرد الأحداث على أنها ممثلة للقرية بأكملها. إن هذا النوع من القصص المشترك يتعزز بسلطة تعطي القرية القدرة على التخلص من الخلافات الداخلية، وتذليل الاختلافات، وتقديم صورة مختلفة للجمهور خارج إطار القرية.

بالإضافة إلى ذلك، فإن من الضرورة بمكان أن نؤكد أن للكتب التذكارية سلطة الخبرة لسرد قصص القرويين، كما هي الحال بالنسبة إلى السير الذاتية. وكما أوضحت مسبقاً، فإن المؤلفين يوظفون أدوات قصصية، مثل القوائم التي تعطي سلطة أيضاً. وأعتقد أن من النافع أن نفكر في هذه الأدوات كـ «ذاكرة ثقافية» (cultural memory) تتيح لنا رؤية كيف يستخدم المؤلفون الذاكرة مصدراً من مصادر التاريخ، ومختلف الأساليب التي تستخدم لتعزيز سلطة الذاكرة كجزء من الممارسة الثقافية. بكلمات أخرى، إن الأوضاع التي يستعيد فيها الناس ذكرياتهم والطريقة التي يختارونها لسرد هذه الذكريات هي كلها نتاج ممارسات مشتركة تضع المجتمعات في

(٣٤) Tamari (2003).

قوالب معينة، وتفرض معايير وأصولاً سلوكية؛ وتؤثر في هوية الممارسات.[٣٥] تكمن فائدة تصوير الذاكرة بصفتها مرتبطة بالثقافة في أنها تسمح لنا بأن نفهم الماضي وتجلياته الحالية، أخذاً في الاعتبار السياسات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي صاغت الماضي. بالإضافة إلى ذلك، فإن الأسلوب القصصي، الذي يتم من خلاله التعبير عن الذكريات شفوياً أو خطياً أو رمزياً، يعتبر مكوناً ضرورياً من مكونات الذاكرة الثقافية.[٣٦] وأنا أعتقد أن الكتابات الفلسطينية التي تصف حياة الفلسطينيين قبل سنة ١٩٤٨ تعتبر ممارسة اجتماعية وثقافية لاستذكار الماضي،

---

(٣٥) تترك ميكي بال في مقدمة كتابها هذا المصطلح بلا تعريف، وتقترح أن الذاكرة الثقافية هي ما نستحضره «كي نسوي ونخفف لحظات صعبة أو محرمة من الماضي - ومع ذلك تصطدم هذه اللحظات بالحاضر بشدة.» أنظر: Bal (1999), p. vii.

وبالمثل، ثمة برنامج ماجستير في إحدى الجامعات البريطانية يمنح درجة في التاريخ والثقافة، ويحدد الذاكرة الثقافية بأنها «ميدان للدرس في حقول متعددة من المعرفة، معني بالعمليات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تقدم 'إحساساً بالماضي' لمجتمعات معينة وفئات اجتماعية. وتبحث الذاكرة الثقافية في العلاقة المتبادلة بين هذه الأبعاد 'العامة' الجماعية للتذكر والنسيان وبين البعد 'الشخصي' للذاكرة.» (Ibid.).

(٣٦) تم استخدام فكرة الذاكرة الثقافية كثيراً في الدراسات الأدبية، أكثر مما تم استخدامها في علم الإنسان (الأنثروبولوجيا). وبذلك استُخدمت الثقافة بمفهوم الثقافة «السامية» (مثل الأدب)، لا بمفهوم أنثروبولوجي بشأن طرائق العيش. ويرى الخبير بعلم الإنسان جان أسمان (J. Assmann) الذاكرة الثقافية كـ «بنية رابطة تخلق هوية الجماعة عبر التقاليد والانسجام النصي.» (Kluitenberg 2002). إن العلاقات بين الهوية والنص، في هذا التعريف للذاكرة الثقافية، تمكننا من قراءة المادة النصية وفهمها في سياق التاريخ الجماعي. وفي الوقت الذي تجعل المصادر النصية متابعة التواصل الثقافي خلال النصوص يسيراً (إذا حصرنا الذاكرة الثقافية في المجتمعات التي تنتج نصوصاً)، فإننا نحد من انطباق هذا المفهوم من دون داع. ونحن كباحثين نجد أنفسنا مقيدين إلى حد كبير بالأشكال النصية، إمّا من خلال المواد التي ندرسها، وإمّا من خلال الطرق التي نأخذ فيها مصادر غير نصية ونحولها إلى نصوص لغايات بحثية. وبالنسبة إلى كثير من المجتمعات والثقافات التي درسها علم الإنسان، فإن الطرق الأصلية للفهم لا تتوافق مع أساليبنا البحثية للتواصل عبر الكتابة. يصف أندرو شريوك (A. Shryock) هذه الصعوبات في عمله الذي يدرس فيه كيف أن قبيلتي عدوان وعبّاد في الأردن الآن في طور كتابة تاريخ كان في الماضي محفوظاً شفوياً فقط. إن تحويل التاريخ الشفوي إلى نصوص مكتوبة يبدلها تبديلاً جذرياً، لأن التاريخ الشفوي مرتبط بظرف القاص والمستمعين في الزمان والسياق. وعندما تتم كتابته يصبح جامداً من حيث الزمن ومفتوحاً من حيث الجمهور. يجب أن تُفهَم هذه القصص على أنها مرتبطة بزمن وجمهور. وبدلاً من ذلك، فإن المعرفة المحلية تهيمن عليها طرق غربية في كتابة التاريخ عبر استخدام بروتوكولات كتابة التاريخ الضرورية (Shryock 1997, chapter 1; Brockmeier 2002, p. 8).

وتستخدم أساليب قصصية تخضع للمعايير الثقافية والاجتماعية التي يمكن عبرها امتلاك السلطة التاريخية لسرد القصص التاريخية.

تبين قراءة متمعنة للكتب التذكارية الفلسطينية كيف يفهم الفلسطينيون تاريخهم وحاضرهم ويضعونهما في قوالب من خلال ممارسات متداخلة من الحس الوطني والعرقي والديني، وغيرها من العناصر المتعلقة بالهوية التي تعتبر جزءاً من تعريف الفلسطينيين لأنفسهم كشعب.[٣٧] إن هذه العناصر التي تحدد تعريف الذات، مثل العرق (العرب، أو التركمان، أو البوسنيون، أو اليونان، أو الدروز، على سبيل المثال لا الحصر)، والدين (المسلمون، أو المسيحيون، أو الدروز، على سبيل المثال)، والانتماء العائلي والعشائري، تعتبر كلها جزءاً من فهم الفلسطينيين للعلاقات الاجتماعية والبنى التي تربطهم بالآخرين أو تفرقهم عنهم. فاللاجئون الفلسطينيون في الشتات لا يزالون حائرين بين تصنيفهم المحلي والعائلي وحسهم الوطني القوي الناجم عن ارتباطهم بالأرض. وقد استقر اللاجئون الفلسطينيون في لبنان في «محيط اجتماعي آمن ومألوف» عبر تنظيم مخيمات اللاجئين في مناطق محددة اعتماداً على الروابط العائلية والقرى التي جاؤوا منها.[٣٨] وفي الوقت ذاته، فإن وضعهم كفلسطينيين يستثنيهم من الجنسية اللبنانية، والأهم من ذلك ربما، هو حرمانهم من كثير من الوظائف والخدمات التي تقدمها الدولة، وغير ذلك. لكن بعض الفلسطينيين الموسرين و/أو المسيحيين حالفهم الحظ في الحصول على جنسية لبنانية، وبذلك تمكنوا من الحصول على وظائف. وفي الأردن، حيث يحمل معظم الفلسطينيين الجنسية الأردنية، شكل بعض القرويين منظمات أو جمعيات تشكل إطاراً يجمع من تحدروا من القرية نفسها. وهم بذلك ينتمون إلى الأردن، لكن شعورهم الوطني يبقى فلسطينياً، وما زالوا محلياً يرتبطون بالروابط القروية والعشائرية نفسها.[٣٩] وتعمل

---

(٣٧) Khalidi (1997), p. 19.

(٣٨) Peteet (1995), p. 174. وثمة بحث حديث يذكر أن مثل هذه التقسيمات المبنية على أساس القرية التي جاء منها اللاجئون اختفى في مخيمات مثل صبرا وشاتيلا. أنظر:
Diana Allan (Spring 2005), pp. 47-56.

(٣٩) هناك كثير من الجمعيات في الأردن بينها: جمعية الولجة التعاونية (أسست سنة ١٩٦٨)، ولها فروع في عمّان والزرقاء (يقع مقرها في عمّان في جبل النزهة)، وجمعية عين كارم الخيرية (أسست سنة ١٩٦٤)، ويقع مقرها بالقرب من النادي الرياضي الملكي، وجمعية صوبا التعاونية (أسست سنة ١٩٩٣، وفي وقت نشر الكتاب كانت لا تزال تبحث عن مقر لها). يشمل بعض نشاطات هذه الجمعيات تقديم قروض لأعضائها، مثل قروض التعليم، =

هذه الأشكال من التنظيم الاجتماعي لتبين الانتماءات المركبة وهويات الجماعات المتيسرة للاجئين الفلسطينيين ويطالبون بها، والتي تتم إعادة تشكيلها وإعادة بعثها ضمن رؤية مشتركة لهويات محلية تتضمنها الكتب التذكارية، وهكذا تتحدى هذه الرؤية المشتركة كلاً من القصص الفلسطينية الوطنية التاريخية التي تحاول التغاضي عن هويات أكثر محلية وأكثر حميمية، والتواريخ القومية الإسرائيلية الصهيونية التي تحاول تجاهل الوجود الفلسطيني على الأرض. إن تمثيل الماضي الذي يقدمه فلسطينيون في هذه الكتب التذكارية يدعي أنه تاريخ من خلال توظيف أساليب توثيق تاريخية معروفة للتاريخ، وهي إمّا الأسلوب التمثيلي الذي يوحد صورة القرية، وإمّا الأسلوب التجميعي الذي يقدم قصصاً غير متوافقة تم استقاؤها من خلال التجارب الشخصية، لكنها تعبّر عن حياة القرية الواقعية، إذ إنها تعني أشياء مختلفة لكل من يسمعها أو يقرأها. إن الأشكال المتعددة من الذكريات والسرد تتيح للفلسطينيين عدداً كبيراً من الأساليب البالغة التنوع لعرض تاريخهم.

= وتوفر قاعة عامة لاستقبال المعزين عند وفاة شخص من القرية، ولتقبل التهاني عند الأفراح. وتقوم الجمعيات كذلك بتسوية النزاعات التي تنشأ في العائلات أو بين العائلات، وتقدم المنح إلى الأعضاء المعوزين، وتنظم رحلات في أرجاء المملكة لتقوية الروح التعاونية وتوثيق الروابط والعلاقات بين الأعضاء. كما تنوي الجمعيات تقديم نوع من الرعاية الصحية لأعضائها (وكان بعضها شرع في ذلك). تنظم جمعية عين كارم انتخابات لتأليف هيئة إدارية طوعية. كما أن جمعية صوبا تسعى لتقديم تدريب يساعد في زيادة دخل الأعضاء، مثل الخياطة وقص الشعر.

المراجع

العربية

- أبو خيارة، عزيز، وآخرون (١٩٩٣). «الولجة: حضارة وتاريخ». عمّان: جمعية الولجة التعاونية.
- درباس، ساهرة (١٩٩٢). «البروة». لا م.، لا ن.
- ـــــ (١٩٩٣). «سلمة». لا م.، لا ن.
- سمارين، غالب محمد (١٩٩٣). «قريتي... قالونيا: الأرض والجذور». عمّان: مطبعة التوفيق.
- عطية، عطية عبد الله (١٩٩٢). «عين كارم: الحقيقة والحلم، دراسات وخواطر». عمّان: لا ن.
- العودات، يعقوب (١٩٩٢). «من أعلام الفكر والأدب في فلسطين». القدس: دار الأسوار.
- عوض الله، إبراهيم نافع (١٩٩٦). «صوبا، إحدى قرى فلسطين المدمرة عام ١٩٤٨ في منطقة القدس: تاريخ وطن وحياة قرية». عمّان: جمعية صوبا التعاونية.
- كناعنة، شريف ولبنى عبد الهادي (١٩٩٠). «أبو كشك». بير زيت: جامعة بير زيت - مركز الوثائق والأبحاث.
- كناعنة، شريف وبسام الكعبي (١٩٨٧). «عين حوض». بير زيت: جامعة بير زيت - مركز الوثائق والأبحاث.
- ـــــ (١٩٩١). «مسكة». بير زيت: جامعة بير زيت - مركز الوثائق والأبحاث.
- كناعنة، شريف ورشاد المدني (١٩٨٧). «الفالوجة». بير زيت: جامعة بير زيت - مركز الوثائق والأبحاث.

الإنكليزية

- Allan, Diana (Spring 2005). «Mythologizing al-Nakba: Narratives, Collective Identity and Cultural Practice among Palestinian Refugees in Lebanon.» *Oral History* 33, no. 1, pp. 47-56.
- Alexander, Livia (2001). *Conflicting Images: Palestinian and Israeli Cinemas, 1988-1998*. New York: New York University Press.

- Bal, Mieke, Jonathan Crewe and Leo Spitzer (1999). *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present.* Dartmouth: University Press of New England.
- Brockmeier, Jens (2002). «Introduction: Searching for Cultural Memory.» *Culture and Psychology*, 8, pp. 5-14.
- Davis, Rochelle (2002). *The Attar of History: Palestinian Narratives of Life Before 1948.* Ph.D. dissertation, University of Michigan.
- Eickelman, Dale F. (1997). «Tardjama.» *Encyclopedia of Islam.* 2nd edition. H.A.R. Gibb, ed. Leiden: Brill, pp. 367-370.
- Halbwachs, Maurice (2002). *On Collective Memory.* Chicago: University of Chicago Press.
- Khalidi, Rashid (1997). *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness.* New York: Columbia University Press.
- Klein, Kerwin Lee (1995). «In Search of Narrative Mastery: Postmodernism and the People without History.» *History and Theory*, 34, pp. 275-298.
- Kluitenberg, Eric (2002). «The Politics of Cultural Memory: Identity, Belonging and Necessity.» [cited May 5, 2002]. Available on: http://www.aidainternational.nl/informatie%20organisatie/essays/algemeen/the%20Politics%20of%20Cultural%20Memory.html
- Kugelmass, Jack and Jonathan Boyarin, trans. & eds. (1998). *From a Ruined garden.* 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press.
- Peteet, Julie (1995). «Transforming Trust: Dispossession and Empowerment among Palestinian Refugees.» In *Mistrusting Refugees.* E. Valentine Daniel and John Chr. Knudsen, eds. Berkeley: University of California Press.
- Portelli, Alessandro (1997). *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue.* Madison: University of Wisconsin Press.
- Reynolds, Dwight et al. (2001). *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition.* Berkeley: University of California Press.
- Rushdie, Salman (1991). *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991.* London: Granta Books.
- Shryock, Andrew (1997). *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan.* Berkeley: University of California Press.

Slyomovics, Susan (1993). «Discourses on the pre-1948 Palestinian Village: The Case of Ein Hod/Ein Houd.» *Traditional Dwellings and Settlements Review*, IV, pp. 27-37.

—— (1994). «The Memory of Place: Rebuilding the Pre-1948 Palestinian Village.» *Diaspora*, 3.

—— (1998). *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Tamari, Salim (2003). «Bourgeois Nostalgia and the Abandoned City.» In *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 23, no. 1 & 2, pp. 173-180.

Tonkin, Elizabeth (1992). *Narrating our Pasts: The Social Construction of Oral History*. Cambridge: Cambridge University Press.

الفصل العاشر
الصور العائلية سير ذاتية تروي الحداثة المقدسية

عصام نصار

التصوير الفوتوغرافي والتاريخ والقدس

على الرغم من بعض الاستثناءات المهمة، فإن المؤرخين لا يأخذون مسألة التوثيق الفوتوغرافي والتصوير الفوتوغرافي بعين الاعتبار بشكل ملائم. فلا يزال المؤرخون اليوم يتعاملون في معظمهم مع التصوير الفوتوغرافي على أنه مصدر ثانوي في أفضل الأحوال، ولا يحتاجون إلى اعتباره جدياً. وهم إذا فعلوا ذلك، تراهم يفعلونه من قبيل تزيين الكتب والمقالات التي يعتزمون نشرها، بدلاً من استعمال الصور كبيّنات تاريخية. ومن التضمينات الممكنة لهذا الاستخدام توكيد ما يطرح في متون نصوصهم، علاوة على الافتراض أن الصور لا تكاد تقدم شيئاً خارج قدرتها على تصوير الموضوع الماثل أمام الكاميرا. ويبدو أن هذه الفرضية تردد بعفوية صدى القول المأثور عن أحد مؤلفي القرن التاسع عشر بأن الصورة الفوتوغرافية إنما هي «مرآة ذات ذاكرة».[1] وخلافاً لهذه النظرة التي تعتبر الصور الفوتوغرافية مرايا للحدث التاريخي، فهي تستعمل في هذه المقالة نوافذ على التاريخ نستطيع من خلالها أن نكتنه التاريخ لا أن ننظر إليه. التصوير اختراع مستحدث، يعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر. غير أن استخداماته الواسعة النطاق ترقى إلى فترة لاحقة. فتطبيقاته المبكرة في مجالات الفن، وعلم الآثار، وكتابة الرحلات، والعلوم، جعلت منه علامة مهمة من علامات الحداثة الأوروبية في القرن التاسع عشر. والتصوير من

(١) المقصود هنا الكاتب أوليفر ويندل هولمز الذي استخدم هذا الوصف في مقاله، أنظر:
Oliver Wendell Holmes, «The Stereoscope and the Stereograph,» In *Classic Essays on Photography*, Alan Trachtenberg, ed. (New Haven, Conn.: Leet's Island Books, 1980), pp. 71-82.

حيث هو اختراع أوروبي تزامن مع عصر التوسع الاستعماري الأوروبي، وقام بدور مهم في تصوير السياسات الأوروبية في الخارج، وتبريرها والتعبير عنها. فبفضل التصوير الفوتوغرافي، باتت صور الأراضي المستعمرة وشعوبها متاحة أمام مواطني الإمبراطورية للاطلاع عليها وتكوين فكرة الاختلاف بصرياً. أمّا إلى أي مدى ساهم التصوير الفوتوغرافي في التعبير عن العنصرية، فموضوع دراسة بحاجة إلى كتابتها، لكن لا يحتاج المرء إلى مطّ خياله كي يزعم أن التصوير الفوتوغرافي كان له أثر ما. علاوة على ذلك، فهو يتيح لنا إلى حد بعيد إعادة بناء لموضوعه، لا مجرد صورة موضوعية بسيطة له. وهذا البناء مشروط لا بالخيار المتعلق بما يجب تصويره وكيف يصوّر فحسب، بل بالقضايا المتعلقة بالمشاهدين، وتوقعاتهم وتجاربهم مع الصور الفوتوغرافية أيضاً. وجملة القول، لم تكن الصور الفوتوغرافية قط خارج خطاب التاريخ، وإنما هي جزء من عملية صنعه. وتصوير القدس في القرن التاسع عشر خير مثال لهذا الأمر. فالتصوير الفوتوغرافي الذي وصل إلى فلسطين بعد شهرين فقط من إعلان اختراعه في العالم سنة ١٨٣٩، جعل صور القدس وسواها من المدن «المقدسة» في البلد سلعة عامة متاحة للجمهور الأوروبي.

قدم مصورو القرن التاسع عشر الأوروبيون على وجه الإجمال القدس كموقع توراتي مع مناظر طبيعية تنسجم ومخيلتهم التوراتية أكثر مما تنسجم مع المدينة العثمانية الماثلة أمامهم حينها. فقد اختاروا تصوير مواقع ومواضع مذكورة في الكتاب المقدس، وكثيراً ما وضعوا تحتها تعليقات إمّا تمثل جملاً مأخوذة بحرفيتها من الكتاب المقدس، وإمّا إشارات إليها. وبهذا المعنى، أخفقت هذه الصور في التقاط المدينة في حيويتها، مثلما كانت في ذلك الوقت. وفي عملهم هذا كانوا يعرضون المدينة خالية من أهلها كأنها كانت غير مسكونة، ولا يُظهرون الناس إلاّ عندما كانت الصورة تستدعي إلى أذهانهم مشهداً توراتياً، أو كانت صورة احتفال ديني. ونتيجة ذلك ظهرت القدس بصورة مكان يعني أوروبا كثيراً ويعني نظرتها إلى العالم، كما ظهرت بصورة موضع يحتاج إلى قوة أوروبا ورؤيتها وسيطرتها. فالقدس التي قدمها التصوير الفوتوغرافي الأوروبي في القرن التاسع عشر كانت نسخة منسوخة عن مخيلة أوروبا المسيحية، لا القدس الحقيقية القائمة في هذا العالم. وقد تبين أن تصويرها بألوان توراتية كان مفيداً للسياسة الاستعمارية في ذلك الزمن، يوم كانت الإمبراطورية العثمانية في أضعف أحوالها ومفتوحة على السياسات التدخلية للدول الأوروبية في ذلك الزمن. كما تبين أن تراث التصوير الفوتوغرافي هذا كان ذا فائدة لا للأوروبيين

في ذلك الوقت فحسب، بل للحركة الصهيونية لاحقاً في القرن العشرين أيضاً. وكانت هذه الحركة تطرح مطالب سياسية بفلسطين تعرب عنها بشعار «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض». ولا بد من أن صور فلسطين التي اختزلها مصورو القرن التاسع عشر وحصروها في القدس، وبيت لحم، والناصرة، كأرض خالية، كان لها دور ما في هذا السياق.[٢]

مع ذلك، لم تكن هذه الساحة الوحيدة التي أثبتت فيها الصور الفوتوغرافية القديمة منفعتها. فالدراسات التاريخية الحديثة عن القدس تسودها الرؤية الصهيونية لهذه المدينة، وتعرضها باعتبارها مكاناً راكداً حتى مجيء الحيوية الصهيونية. وكثيراً ما تستعمل الصور الفوتوغرافية التاريخية لتوكيد هذه الفكرة وتسليط الضوء على أن المدينة كانت مجرد مكان منعزل منسي من الإمبراطورية العثمانية؛ موقع لا يستحق الشهرة إلاّ كونه مرتبطاً بالتاريخ المقدس الثري، والذي بدأت حداثته عن طريق زيارات المبشرين وسواهم من الأوروبيين. وبهذا المعنى، فمن الجائز الزعم أن تصوير القدس لم يقتصر على الإعراب عن المخيلة الشعبية الأوروبية في القرن التاسع عشر فحسب، بل أعرب أيضاً عن كيفية كتابة تاريخ هذه المدينة. فغياب الفلسطينيين، كجماعة وطنية ذات حقوق تاريخية، من الروايات التاريخية ينعكس بوضوح في الصور الفوتوغرافية التي نادراً ما كانوا يظهرون فيها.

الكتابة التاريخية
والتصوير الفوتوغرافي والمدينة المقدسة

لئن اقتصرت الكتابة التاريخية عن القدس، في العصور السابقة، إلى حد بعيد، على روايات الرحالة واللاهوتيين، فإن تاريخ هذه المدينة أصبح منذ القرن التاسع عشر موضوعاً دارجاً للمؤرخين المحترفين والهواة على حد سواء. فاستناداً إلى أحد الفهارس البيليوغرافية، شهدت الأعوام السبعون الأولى من القرن التاسع عشر صدور أكثر من ألفي كتاب عن القدس في أوروبا.[٣] ومن شبه المؤكد أن عدد الكتب التي كتبت عن القدس منذ ذلك التاريخ يفوق هذا العدد كثيراً. والسمة البارزة في

(٢) للتوسع في الموضوع، أنظر: عصام نصار، «لقطات مغايرة: التصوير المحلي المبكر في فلسطين، ١٨٥٠ - ١٩٤٨» (رام الله: مؤسسة عبد المحسن القطان، ٢٠٠٥).

(٣) Reinhold Rohricht, *Bibliotheca Geographica Palestinae* (London: John Trotter Reprints, 1989).

أغلبية الكتابات، إذا ما تم تفحصها بصورة نقدية، هي أنها تتشارك في معظمها في التسلسل الزمني لتاريخ المدينة وتعمل ضمن الإطار التأريخي نفسه. إن التسلسل التاريخي إنما هو تسلسل يؤرخ للمدينة من النقطة التي أصبحت فيها عاصمة الملك داود، وينتهي باحتلالها من جانب إسرائيل في القرن العشرين، بحيث يبدو هذان الحدثان مترابطين. يُمنح التاريخ التوراتي للمدينة الأولوية عادة، بينما تبدو بقية التواريخ أقل أهمية، وقد لا تظهر بأكثر من مجرد هوامش عن تاريخ المدينة. ومن الجائز لقائل أن يقول إن هذه الروايات، وبقطع النظر عن أجنداتها السياسية ومراميها الغائية البعيدة، لا تؤرخ للقدس، وإنما هي تأريخ للحضور الأوروبي - والأفضل أن يقال الحضور المدرَك - في المدينة. وعلى الرغم من أن تأريخ القدس الصهيوني والمتمحور حول أوروبا موضوع عظيم الأهمية، فإن الحدود المفروضة على حجم المقالة لا تسمح لي بالتوسع أكثر في هذا الموضوع.[٤] إن ما يعنيني هنا، بدلاً من ذلك، هو التساؤل هل يمكن أن تكتب رواية تاريخية عن القدس بما هي مدينة أصلاً، لا عن أوروبا، والمسيحية، واليهودية وإسرائيل، والإسلام وحضارته وإمبراطورياته. بعبارة أخرى، هل يمكن أن نتصور تاريخاً للقدس لا يتعلق بأي أو بكل اللاعبين المذكورين أعلاه - هذا إذا اكتفينا بذكر قلة منهم فقط؟ لا توجد إجابات بسيطة عن هذا السؤال. لكن يمكن التوضيح باقتباس كلمات شاكرابارتي (Chakraburty) أن مشروعاً كهذا «يشكل تاريخاً لم يكتب بعد.» وعليه، فإن المهمة الماثلة أمامنا تتعلق أكثر بضرورة أن نكتب «ضمن سرد تاريخ الحداثة المقدسية كل المتضادات والتناقضات والعنف والمآسي، والسخرية التي ساهمت في تكوّن هذا التاريخ».[٥] وفي السياق نفسه، لا يعني هذا أن المهمة تكمن في التخلص من التواريخ جميعها التي كتبت حتى الآن، بقدر ما يعني تقويضها والإشارة إلى تاريخيتها بغية كتابة تاريخ يعطي سكان المدينة الأصليين الدور الفاعل. أهل القدس هم المدينة؛ ولا بد من أخذهم في الحسبان عند دراسة تاريخ مدينتهم. فمن دونهم ما كان للمدينة وجود، لكن ربما كان اقتصر وجودها على موقع أثري. وهذا لا يعني

(٤) للتوسع أكثر بشأن كتابة تاريخ الفترة العثمانية في القدس، أنظر:

Issam Nassar, «Jerusalem in the Late Ottoman Period: Historical Writing and the Native Voice,» In *Jerusalem, Idea and Reality*, T. Mayer and S. Mourad, eds. (London: Routledge, Forthcoming, 2007).

(٥) Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000), pp. 42-43.

بالضرورة عدم إمكان دمج أصوات أُخرى ولاعبين آخرين في تاريخ كهذا. إلاّ إنه يعني أن فاعلية أهالي الأرض الأصليين يجب أن تصبح جزءاً من أية رواية منتجة - رواية من شأنها أن تتأصل في تعدد الحداثات المتداخلة التي شكلت وأعادت تشكيل طرق عيش المقدسيين وغيرت حياتهم.

لكن كيف يمكن إنتاج رواية كهذه إذا كان القسم الأكبر من مصادر التوثيق المتاحة للمؤرخين يتجاهل مجرد وجود السكان الأصليين؟ إضافة إلى أنه لم يكن لدى المقدسيين ولا الفلسطينيين عامة، وطوال الفترة الحديثة كلها، مؤسسات قادرة على جمع الوثائق التاريخية والحفاظ عليها وتصنيفها. فلا وجود لأرشيف فلسطيني، ولا لمتحف وطني أو لمكتبة وطنية. والأرشيفات المتاحة التي يرجع إليها مؤرخو هذه المنطقة ليست فلسطينية ولا هي مكرسة تماماً لحياة الفلسطينيين وتاريخهم. فالأرشيفات، على غرار الأرشيف العثماني في إستنبول، والأرشيف البريطاني في لندن، والأرشيف القومي الأميركي لمكتبة الكونغرس في واشنطن، والأرشيف الصهيوني أو أرشيف دولة إسرائيل، قد تحتوي على بعض المواد عن الفلسطينيين، لكن النطاق فيما يتعلق بممارسة تجميع الأرشيفات وأهدافها المؤسساتية لا يشتملان ولا ينصبان على مهمة الحفاظ على التاريخ والتراث الفلسطينيين.

لذلك، فإن كتابة تاريخ متحرر من «المخيلة المسيطرة» تقتضي أن يبحث المؤرخ عن أنواع أُخرى من المصادر، كالأوراق الخاصة والوثائق العائلية والمذكرات والصور الفوتوغرافية. ونظراً إلى مركزية القدس في حياة فلسطين على مستويات متعددة، فإن حصتها من الصور والنشاطات الفوتوغرافية تفوق ما يماثلها في أية مدينة أُخرى في البلد. لكن استعمال الصور الفوتوغرافية كبيِّنات تاريخية يستلزم إعادة توجيه طرق نظرنا إلى هذه الصور الفوتوغرافية التي ينبغي لمُشاهِدها أن يتحرر من ميله إلى البحث عن ذلك العمق (depth) الذي يفترضه نظام التمثيل الاستعماري. وهذا يعني أن عليه كمشاهد أن يمنح السطح (surface) سلطة معرفية أكبر. وأنا لا أستعمل لفظي «السطح» و«العمق» هنا للإشارة إلى الشرائح الرسوبية في الصورة الفوتوغرافية، وإنما للإشارة إلى ما وصفه بيني (Pinney) بأنه «الموضعة العميقة التي تمزج الأخلاقي/السياسي بتزمين يتعلق بموضوع ما» (chronotopic)، أو بعبارة أوضح التخلي عن الوضع الاستعماري للناس في إطار هويات أو سياقات ثابتة لا يتوقع أن يفلتوا منها. وبكلمات أُخرى: تحرير المصوَّرين من العمق الروائي الذي يتسمون به، وتجريدهم من هذه الرواية وتحويلهم إلى ما كانوا عليه اجتماعياً أو فردياً، أو إلى ما

هم عليه الآن. إن هذه العملية هي في الواقع عمل يهدف إلى تخريب النص السائد وتشويهه. وهي في الأساس أقرب ما يمكن إلى ما سماه شاكرابارتي «تريبف أوروبا».

وفيما يلي، سأتفحص الممارسات الفوتوغرافية المبكرة في القدس، وذلك بهدف مزدوج يتمثل في وضع المقدسيين في قلب تاريخ مدينتهم، وفي الوقت نفسه تقويم القدر الذي يستطيع معه التصوير الفوتوغرافي أن يساعد المؤرخ في التحرر من النموذج «الغربي» [أو الصهيوني] للوعي [للمخيلة] ولطريقة التفكير المهيمنة بشأن المدينة وتاريخها.(٦)

إن تاريخ الممارسة الفوتوغرافية المحلية في القدس عنصر مكون من عناصر بروز التصوير الفوتوغرافي المحلي في فلسطين كحرفة. ويعود هذا البروز إلى العقد الأخير من القرن التاسع عشر حين تأسست الاستوديوهات الفوتوغرافية في القدس لتلبية الطلب المحلي الصغير والمتنامي على الصور الفوتوغرافية. أولاً جاء إنشاء ستوديو غرابيد كريكوريان في أواخر الثمانينيات، ثم مؤسسة خليل رعد في التسعينيات من القرن التاسع عشر. وسرعان ما افتتح المزيد من الاستوديوهات في القدس، فعلى ما يبدو أن حرفة التصوير الفوتوغرافي كانت مربحة إذا نظرنا إلى عدد محترفيها التجاريين.(٧)

مع تكاثر الاستوديوهات جاء تزايد الطلب على الصور الفوتوغرافية. وقد تشكل هذا الطلب، بلا شك، وفق طبيعة الممارسات التصويرية وطبيعة الأزمنة. فقد كان الناس يرغبون في الظهور في الصور الفوتوغرافية، فكانوا يذهبون إلى الاستوديوهات لهذه الغاية ويدفعون الثمن المطلوب ويحصلون على السلعة المطلوبة. بعبارة أُخرى، كان أصحاب الصور الفوتوغرافية أنفسهم، في صور البورتريه، أي الصور الشخصية، على الأقل، هم الذين ساهموا في بدء عمل التصوير الفوتوغرافي. وكانت الصور المأخوذة تعود إليهم، وإليهم حصراً. ذلك بأن هذه الصور لم يلتقطها مصور سائح ربما كان كُلف أن يلتقط صوراً تذكّر بالتاريخ التوراتي، أو تتسم بأهمية إثنوغرافية. بل كانت هذه الصور، على العكس من ذلك، تعود حصراً إلى الزبائن الذين طلبوها والذين كانوا يرغبون في أن يشاهدوا أنفسهم بمظهر يرضي حاجة اجتماعية، أو قانونية، أو شخصية محددة يريدون تلبيتها. بعبارة أُخرى، كانوا يرون أنفسهم في

(٦) Ibid.

(٧) للاطلاع على تاريخ مفصل لمختلف الاستديوهات، أنظر: نصار، مصدر سبق ذكره.

الصور، لا ممثلين لجماعة أو عناصر في رواية تاريخية معينة. علاوة على ذلك، وعقب شراء صورهم الفوتوغرافية الخاصة، كانوا يؤطرونها، أو يضعونها في ألبومات، أو في الأدراج. وما لم يفعلوه هو نشرها في كتب، أو كتب مقدسة مزينة، ولا هم عرضوها كأعمال فنية. ومن غير أن يقصدوا ذلك، وبمجرد أن يشخصوا الصور وينسبوها إلى أنفسهم، كانوا يرتقون الرواية التاريخية ذات السيادة. لنأخذ مثالاً من صور نساء الطبقة الأرستقراطية أو الطبقة البورجوازية المحلية التي كن يظهرن فيها مكتسيات لباس البدويات. وقد درج هذا الميل في وقت مبكر في التصوير الفوتوغرافي، ويبدو أنه يحاكي التقليد الأوروبي المتمثل في تصوير «أنماط» الناس في الأراضي المقدسة. وفي الصور الفوتوغرافية الأوروبية في القرن التاسع عشر، كانت مختلف صور النساء البدويات أو الفلاحات تظهر إلى جانب صور رجال الإكليروس، والحاخامين، ورجال الدين السامريين. ولم تكن هويات الأشخاص الذين كانوا يظهرون في معظم تلك الصور تقريباً تكشف، وذلك لأنهم كانوا يعبرون عن جوهر مختلف عن ذواتهم كأفراد. وكان تفهم هذا الجوهر يستلزم حداً أدنى من معرفة النظرة الأوروبية، ثم الصهيونية لاحقاً، إلى العالم. لكن عندما قامت خالة والدتي، جوليا اللوصي، في سنة ١٩٢٠ تقريباً، بزيارة مؤسسة تصوير محلية مع صديقة لها وتصوَّرت مكتسية لباس امرأة قروية مع صديقتها الحاملة جرة الماء التي تستعملها النساء القرويات لحمل الماء من العين، لم تكن مدفوعة برغبة توراتية أو برغبة إثنوغرافية، وإنما كانت ببساطة تلتقط صورة مع أعز صديقة لها. وقد وصلت هذه الصورة الفوتوغرافية إلى أقاربها جميعاً في مختلف أنحاء العالم وهم: شقيقتها التي هاجرت إلى الإكوادور، وأشقاؤها في القدس، وأقاربها الآخرون في عمان ورام الله وبيروت. ووضعت نسخة عن هذه الصورة بعناية في ألبوم صورها إلى جانب صور أصدقائها وأقاربها من تلك الحقبة من الزمن.



جوليا اللوصي (في الخلف) وصديقتها في صورة في الاستوديو

التصوير الفوتوغرافي
وإنتاج الصور المحلية

إن تفحص عمل أوائل المصورين الفوتوغرافيين المحليين في القدس - استناداً إلى مجموعة النيغاتيف (negative) والصور الفوتوغرافية التي خلّفوها، وإلى صور في مجموعات خاصة بالعائلات - يدل على أن لب عملهم كان تصوير صور البورتريه. ومع ذلك، فقد صوروا أيضاً مواقع مهمة، وأمكنة دينية، وكنائس، وقبة الصخرة، وما أشبه، ولعل الغاية من ذلك كانت بيعها في السوق للسياح. وفي الوقت نفسه، كثيراً ما كان يطلب منهم تصوير مناسبات عائلية مهمة. لن أعلق هنا على تصوير كل من المشهد الطبيعي والموقع الديني، لأنني أعتقد أنه يحاكي، مبدئياً، الأعمال التي أنتجها مصورون أوروبيون أقدم عهداً، نظراً إلى أنه كان يستهدف السوق. لكن أعمالهم في تصوير الشخصيات وتلبية الطلبات هي التي تجعلها تختلف اختلافاً فريداً عن أعمال نظرائهم الأوروبيين، وربما عن أعمال الصهيونيين أيضاً، في ذلك الوقت. ففي هذين النوعين الخاصين من التصوير الفوتوغرافي يشكل عمل المصورين المحليين نافذة على حياة أهالي المدينة الأصليين ومجتمعهم. وفي مجال تصوير الشخصيات يبرز عدد من الممارسات المشتركة. فكما تبين من صورة جوليا اللوصي، كان تصوير الناس في ما كان يوصف بـ «اللباس العربي المحلي» ممارسة شائعة كما يبدو.

والواقع أن عدداً من المصورين الأوائل، وفي جملتهم كريكوريان ورعد وتومايان، كثيراً ما كانوا يعلنون أنهم متخصصون بهذا النوع من التصوير الفوتوغرافي. ونشاهد أدناه إعلاناً بالألمانية للمصور المقدسي جوزيف تومايان يبين فيه قدرته على تصوير الناس في أي زي محلي يشاؤون، سواء أكان زي البدو، أم زي رام الله، أم زي بيت لحم.



ومن الممارسات الشائعة الأُخرى ما يتعلق بإنتاج الصور العائلية، التي كانت شائعة إجمالاً في صفوف العائلات العربية المسيحية أولاً وما لبثت أن شاعت في صفوف العائلات المدينية الثرية المسلمة منذ أوائل العشرينيات من القرن الماضي. وكانت الصور من هذا النوع تُظهر بانتظام رب الأسرة - أي الرجل - في الوسط، وزوجته إلى جانبه، في موقع أدنى، وتحيط به بقية العائلة. وتتضح الطبيعة الأبوية للمجتمع العربي في فلسطين في ذلك الزمن في صور يقف فيها الأب في وسط الصورة والأم بقربه، أدنى قليلاً، ومن حولهما الأولاد، كما كانت الأم تحمل الطفل الأصغر. ومع مرور الزمن، بدأت صور العائلة من دون الأب تصبح شائعة في بعض المناطق والطبقات الاجتماعية. فالهجرة إلى الأميركتين، أو التجنيد في أثناء الحرب، ربما فسرا غياب الأب (والحق أنه من الجائز أن تكون صور كهذه إنما التُقطت من أجل الأب الغائب).

ومن العادات الشائعة أيضاً في صور الاستوديوهات ما يتصل بكثير من صور البورتريه لرجال في البزة العسكرية. فنجد صور رجال فلسطينيين في زي الجيش العثماني، أو زي الشرطة البريطانية، ثم صور رجال المقاومة. ومن اللافت جداً ما تمتعت به هذه الصور من شعبية في فترة الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨). فبينما كانت صور الأعيان وأفراد النخب العثمانية الحاكمة شائعة في فترة ما قبل الحرب، شاعت في فترة الحرب صور الجيل الأصغر سناً والأفقر. ومن الجائز أن يفترض المرء أن تلك الصور التُقطت من أجل الأحبة الذين خلّفهم هؤلاء الشبان وراءهم يوم مضوا إلى الجبهات البعيدة ليقاتلوا باسم السلطان العثماني. وفي الغالب، كانت هذه الصور أول وآخر ما التُقط لهؤلاء الجنود الذين لم يعد كثيرون منهم إلى ديارهم بعد الحرب.[٨] وبالتالي بقيت هذه الصور من السمات المميزة للتصوير الفوتوغرافي الفلسطيني طوال عقود بعد انتهاء الحرب. فصور الرجال المرتدين البزة العسكرية - سواء أكانت بزة الشرطة البريطانية أم بزة الجيش الأردني، أم بزة مقاتلي منظمة التحرير الفلسطينية - تكاد تزين كل منزل فلسطيني تقريباً. ومع أن ستوديوهات كريكوريان ورعد وتومايان (وكثيرين سواهم) أنتجت هذا النوع من صور البورتريه، فإن الجيل الثاني من المصورين الفوتوغرافيين من أمثال حنا صافيه وعلي زعرور، التقط صوراً مماثلة، لكن في الميدان وخارج حدود الاستوديو. فكثير من الصور التي

(٨) من المعتقد أن ثلث الجيش العثماني أُبيد خلال الحرب.

التقطها حنا صافيه في الأربعينيات من القرن الماضي مثلاً يظهر زعماء من أمثال عبد القادر الحسيني واقفاً أمام الكاميرا محاطاً بغيره من الرجال المسلحين من قوات الجهاد المقدس التي قادها.

المجال الآخر الذي امتاز به فن التصوير الفوتوغرافي المبكر المحلي في القدس كان تصوير المناسبات العائلية والاجتماعية الخاصة. وضمت هذه احتفالات دينية، ومناسبات عائلية كالأعراس والمآتم، وحفلات التخرج من المدارس. كما كان من الشائع أيضاً عند المدارس، ولا سيما مدارس الإرساليات، أن تستأجر مصورين لالتقاط صور تظهر أعمالها الخيرية وحفلات تخرج تلامذتها. ولعل هذه الصور كانت مفيدة في نشاطات جمع التبرعات في ما وراء البحار. ويمكن التماس مثال جيد لهذه الصور المطلوبة في أعمال خليل رعد وعيسى صوابيني في يافا. فكلاهما صور حفلات تخرج الطلاب طوال فترة الانتداب.

لعل أدعى أنواع الصور الاجتماعية إلى الاهتمام ما يمكن تسميته بـ «صورة ما بعد الوفاة»؛ أي تصوير المتوفى قبل الجنازة أو خلالها. ويبدو أن هذا النوع من التصوير كان أكثر شيوعاً في صفوف المجتمعات المسيحية في القدس وضواحيها مما كان عند المسلمين أو اليهود. فصور أفراد الإكليروس المتوفين، ولا سيما البطاركة والمطارنة، يمكن أن توجد في أرشيفات صور ترقى إلى أواخر القرن التاسع عشر في كثير من كنائس فلسطين. ويبدو أن هذا التقليد، الذي كان مقصوراً على رجال الإكليروس في أول الأمر، قد شاع في صفوف المسيحيين في أوائل القرن العشرين. والواقع أنه كان مألوفاً لدى ستوديوهات التصوير الفوتوغرافي المحلية أن تنشر إعلانات أنها متخصصة بتصوير الجنائز. وفي كثير من الحالات، كان الشخص المتوفى يصوّر في وضع يقارب وضع الوقوف، مع رفع التابوت على ارتفاع بسيط، وكانت العائلة تحيط به. ولا نعرف كيف نشأ هذا التقليد في التصوير الفوتوغرافي في الشرق الأدنى. ومع ذلك، فإن صور ما بعد الوفاة كانت معروفة في أنحاء أُخرى من العالم في تلك الفترة كما كانت الحال في الولايات المتحدة والهند. وربما كان سبب اللجوء إلى صور ما بعد الوفاة في فلسطين أن الشخص لم يكن صُوِّر من قبل في حياته: وفي هذه الحال، كانت صورة الشخص الأخيرة هي صورته الأولى أيضاً. وقد عبّرت أيضاً عن سمة إنسانية أعم: فالتقاط الصور مع المتوفى محاطاً بأفراد عائلته، ربما كان، كما لاحظ كريستوفر بيني في مناقشته لهذه الظاهرة في حالة الهند، «تعبيراً عن خليط من الحب... وحاجة الأقارب المفجوعين إلى التمسك

بذكريات من المتوفى.»[9] وفي الواقع، إن مثل هذا النوع من التصوير لا يزال موجوداً حتى يومنا هذا.

إلى جانب المصورين المحترفين المحليين، أصبح التصوير الفوتوغرافي في متناول الهواة من جمهور فلسطين بسرعة نسبياً. إذ اقتنى الأفراد كاميراتهم الخاصة وراحوا يلتقطون الصور بأنفسهم، ولا سيما خلال فترة الحكم البريطاني (١٩١٨ - ١٩٤٨). وفي هذه الصور نجد طيفاً واسعاً من الموضوعات المصورة والأساليب التصويرية. لكن هذه الصور كانت محدودة من حيث الاستعمال العام، إذا قوبلت بتلك التي التقطها المحترفون، إلاّ إنها تتيح لنا نافذة على الحياة العائلية والاجتماعية في القدس أيضاً. وكان الذين يصوّرون، والذين لم يصوّروا بدرجة أقل، يعتنون عناية كبيرة بصورهم عبر وضعها في ألبومات. وهذه الألبومات، وهي مجموعات من الصور الجيدة الترتيب بحسب نظام معين، لم تحظ إلاّ نادراً بالدراسة كونها موضوعات قائمة بذاتها. وأنا على اقتناع بأن الألبومات تمثل مضماراً مهماً يمكن فيه تحدي التقاليد «الغربية» والتأريخ السائدين بالنسبة إلى القدس وفلسطين، ذلك بأنها، بالإضافة إلى الصور التي تحتويها، تشكل رواية وقصصاً حبكها أصحابها بعناية فائقة.

التواريخ الحميمة: الألبومات العائلية بما هي روايات

لئن كان اختراع التصوير الفوتوغرافي، ثم وصوله إلى القدس كممارسة محلية، ظاهرة حديثة العهد نسبياً، كما بيّنا أعلاه، فإن الألبومات الفوتوغرافية أحدث من ذلك. فتاريخها يعود إلى سنة ١٨٥٤، عقب ظهور بطاقة الزيارة - وهي صورة فوتوغرافية مركّبة على بطاقة. وقد نشأ استعمال الألبومات بغية تجميع هذه البطاقات. كانت أولى استعمالات الألبومات الفوتوغرافية، إذاً، غير شخصية من حيث طبيعتها، إذ إن الصور المجمعة والمنظمة فيها لم تكن حميمة، ولم تكن لها أية استعمالات شخصية، أو عائلية بعد. وكان تجميع الصور في ألبومات بدعة لم يكن الألبوم نفسه ضرورياً فيها إلاّ من حيث هو مستودع للصور الفوتوغرافية. ومن المعتقد أن هذا «التقليد» الجديد نسبياً «استثاره مثال الملكة فيكتوريا» ثم سرعان ما أصبح بدعة، في بريطانيا أولاً ثم في أميركا الشمالية، ابتداء من ستينيات القرن التاسع عشر

(٩) Christopher Pinney, *Camera Indica: The Social Life of Indian Photographs* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), p. 139.

قصاعداً.[10]

ويترتب على هذا، إذاً، أن هذا «التقليد» تأخر في كسب الشعبية في فلسطين، ولا سيما في صفوف سكان البلد الأصليين، لكنه لم يكن غائباً كلياً أيضاً. فمن الجائز أن القليلين من زوار القدس الأوروبيين، أو سكانها، بدأوا يجمعون الصور في ألبومات. وعلى كل حال، فإن زيارة أمير ويلز سنة ١٨٦٢ أثمرت ألبوم صور فوتوغرافية التقطها فرانسيس بدفورد (F. Bedford) الذي رافقه بغية توثيق الرحلة. وقد تم توثيقها في ألبوم محفوظ حالياً في صندوق استكشاف فلسطين في لندن. ويصح الأمر نفسه بالنسبة إلى سواه من أصحاب المناصب الأوروبيين، الذين نعرف منهم السيدة فن، زوجة جيمس فن (J. Finn)، القنصل البريطاني في القدس، الذي خدم في القدس من سنة ١٨٤٦ إلى سنة ١٨٦٣. وقد حُفظت مجموعة صورها الفوتوغرافية في ألبومات محفوظة حالياً في أرشيف صندوق استكشاف فلسطين في لندن. وبالمثل، فإن السلطان العثماني، الحاكم صاحب السيادة على فلسطين في ذلك الزمن، كان معروفاً بمشروعه الكبير لتصوير الإمبراطورية، وهو مشروع ساقه إلى إرسال مصورين فوتوغرافيين إلى مختلف أنحاء الأراضي العثمانية الواسعة. وبحلول القرن العشرين، كان عدد من المصورين ومؤسسات في القدس، كمطبعة الفرنسيسكان، يبيعان ألبومات ذات أغلفة من خشب الزيتون ملأنة صوراً للأراضي المقدسة، وأحياناً يتم لصق أزهار فلسطينية مجففة على الغلاف الداخلي. وكانت هذه الألبومات تعكس رحلة حاج في فلسطين في ذلك الزمن. وكانت الصور أساساً للمدن المقدسة المسيحية كالقدس وبيت لحم والناصرة. وكانت المواضع التوراتية في هذه المدن مصوَّرة، لكن من دون حياة المجتمع. وكان دخول الألبومات المتدرج إلى الحياة الفلسطينية يعكس دخول التصوير الفوتوغرافي بالتدريج إلى المنطقة ككل. وبحلول الثلاثينيات من القرن الماضي كان الزوار الرسميون يهدَون ألبومات لمختلف مواقع البلد، ومنها الألبوم الذي قدمه مفتي القدس إلى رئيس أساقفة كانتربري عندما زار الأخير فلسطين خلال فترة الانتداب البريطاني.

غير أن الألبومات دخلت المجتمع الفلسطيني بصورة سجل عائلي. فقد كان

(١٠) أنظر: Nancy C. Micklewright, «Personal, Public and Political (Re) Constructions: Photographs and Consumption,» In *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922, An Introduction*, Donald Quataert, ed. (New York: State University of New York Press, 2000), p. 271.

الألبوم العائلي لا يركز على مواقع فلسطين، وإنما على حياة الشخص الذي اقتنى الألبوم، وحياة أصدقائه وعائلته. وراجت ألبومات الصور الفوتوغرافية بين الناس في فلسطين بالتدريج، كما راح المزيد من هؤلاء ينظمون صورهم في ألبومات منذ العقد الأخير للحكم العثماني في فلسطين. وكانت هذه الألبومات في معظمها ذات طبيعة عائلية، لكن كان المرء يجد أحياناً أن ثمة استثناءات تشذ عن نمط الألبوم الشخصي وتدخل في نطاق الألبوم ذي الطبيعة العامة. ومن هذه الاستثناءات مجموعة ألبومات واصف جوهرية، الموسيقار المقدسي الذي نُشرت مذكراته حديثاً. وتستحق هذه الألبومات التفحص نظراً إلى الطبيعة العامة للصور وعدد المجلدات التي حفظت فيها. فقد خلّف جوهرية، الذي تروي مذكراته حياته في القدس منذ سنة ١٩٠٤ تقريباً حتى رحيله غير الإرادي سنة ١٩٤٨، سبعة ألبومات تحتوي على قرابة تسعمئة صورة. ولا تظهر في مذكراته التي نُشرت حديثاً في مجلدين إلاّ حفنة من الصور. إذ لم يكن ممكناً نشر المجموعة كلها في مجلدي المذكرات بسبب ضيق الحجم ليس إلاّ. وقد ترك جوهرية عدة دفاتر ملاحظات إلى جانب الألبومات تتيح معلومات مفصلة عن كل صورة في المجموعة. وشكلت الألبومات والصور المنسقة فيها ما وصفه جوهرية بالتاريخ الفوتوغرافي لفلسطين خلال الفترة الأخيرة من الحكم العثماني وما أعقبها من فترة الانتداب البريطاني. وأحال جوهرية في المذكرات على الصور للتدليل على حدث كان يشير إليه. وقد كرس الألبوم الأول منها للقدس، وكرس الألبومات الستة الأُخرى لتاريخ فلسطين عامة، خلال كل من أواخر الفترة العثمانية وفترة الانتداب البريطاني.

ويمكن لكل صورة في هذه الألبومات أن تُقرأ، ككل الصور الفوتوغرافية، بعدة طرق. لكن نظراً إلى أن هذه الصور رُتبت بعناية في سبعة ألبومات بحسب الموضوع والتسلسل الزمني، فمن الممكن أيضاً قراءتها باعتبارها تشكل نصاً واحداً متكاملاً. فالألبومات المصنفة بعناية تلزم الناظر ألاّ يراها كمجرد مجموعة من الصور الفردية لكل واحدة منها موضوعها الخاص فحسب، بل أيضاً من حيث أنها تشكل موضوعات في ذاتها. بعبارة أُخرى، يجب أن ينظر إليها في كليتها، لا من حيث هي مجرد مستودع من الصور المنفردة. فموضوعاتها تشكل عادة قصصاً ترويها عن عائلة ما، عن حياة فرد ما، عن رحلة أو مناسبة كبرى أو حدث كبير ما.

كتب جوهرية في الألبوم الأول، وعلى الصفحة الأولى منه، إهداء إلى السلطان العثماني ومتصرف القدس. إنها لعلاقة بالسلطة لافتة للنظر، ولا سيما أنه لم يلتق

السلطان قط، ولا قيّض للسلطان أن يلقي أية نظرة على الألبومات. وإذا أخذنا في الاعتبار إمكان أن يكون النص قد كُتب بعد نهاية السلطنة العثمانية، فإن الإهداء يصبح أكثر إثارة للتساؤل. وفيما يلي ما كتبه جوهرية في تلك الصفحة الأولى من الألبوم الأول:

> أُزين هذا الألبوم... رمز الدولة العثمانية [...] صاحب الجلالة السلطان عبد العزيز، أحد ملوك الدولة العثمانية وقد خلفه بهذا المنصب العالي أخيه [كذا] السلطان عبد الحميد. وصورة لنجل عطوفاه [كذا] رؤوف باشا متصرف القدس.[11]

هذا التقديم، إضافة إلى طرافته الناجمة عن كونه قد كُتب بعد نهاية الدولة العثمانية بنحو خمسين عاماً، يعطي الانطباع بأن السلطان طلب من واصف إعداد الألبوم.

هل كان جوهرية جاداً في شأن هذا الإهداء؟ أم أنه مجرد جزء من روح الفكاهة الظاهرة في أسلوب كتابته على امتداد المذكرات؟ أياً يكن الأمر، فقد أفلح في أن يرينا، نحن المتفرجين، صورة للحكم العثماني في فلسطين تختلف عما قد نصادفه في الكتابات الحديثة عن تلك الحقبة.

فالألبومات السبعة توازي المذكرات من حيث الموضوعات، والأشخاص، والأماكن، والأحداث. وفي الواقع كان جوهرية يحيل، بين الفينة والفينة، قارئ المذكرات على الصورة المحددة في الألبومات، مشيراً بعناية إلى موضوعها، ورقمها. وعلى الرغم من أن المجموعة تفتقر في كثير من الأحيان إلى معلومات ضرورية، كاسم المصور، أو التاريخ الدقيق الذي أخذت فيه كل صورة، فإن جوهرية كان أقرب إلى الدقة في الاعتناء بتوثيق أسماء الأشخاص والأماكن التي تظهر في الصور (ويضمّن أحياناً مُلَحاً عن الأفراد الذين يظهرون في الصور). إن هذا التوثيق المتقن المقترن بترتيب الصور وفق الموضوع والتسلسل الزمني، يجعل مجموعته تاريخاً بصرياً واجتماعياً وسياسياً حياً وقيماً لفترة حاسمة من تاريخ فلسطين الحديث.

لقد قام جوهرية بجمع الصور؛ وهو لم يلتقطها، ولم يذكر أسماء مصوريها. غير أن بعض هؤلاء وقّع الصور أو طبع علامته على ظهرها. وقد تمكن كاتب هذه

(١١) أنظر: عصام نصار (تحرير)، «القدس العثمانية في المذكرات الجوهرية: الكتاب الأول من مذكرات الموسيقي واصف جوهرية، ١٩٠٤ - ١٩١٧» (القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية، ٢٠٠٣)، المقدمة، ص XVI.

السطور من تحديد مصوري عدد من الصور أيضاً. وكان التقط الصور مصورون شتى عملوا في فلسطين أو قاموا بزيارتها؛ وكثير منها التقطه مصورون مقدسيون من أمثال رعد، وكريكوريان، وصافيه، وقهوجيان، بينما كانت صور أخرى من تصوير إريك ماتسون (E. Matson)، أو أحد المتدربين لديه في محترف الكولونية الأميركية. وكان عدد قليل جداً من الصور من تصوير مصورين يهود كانوا يعملون في القدس. ولم يكن جوهرية يولي أي أهمية لهوية المصور، أو لما كان ينوي قوله عندما التقط الصورة، وإنما كان يكتب تعليقاته الخاصة بكل صورة في المجموعة، معطياً كلاً منها رقماً متسلسلاً، بحيث كان يضع قائمة بكل الصور وترتيبها في دفتر ملاحظاته.

تبرز إحدى هذه الصور بوجه خاص، وهي صورة التقطها أحد مصوري الكولونية الأميركية (لارسن على الأرجح)، في ٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩١٧، مثالاً لوضع الفلسطينيين في صلب التاريخ الفلسطيني. إنها صورة مشهورة إجمالاً. وهي تظهر في عدد من الكتب عن الحرب الكبرى مع تعليقات تشير دائماً إلى الاستسلام، وتسمي الضابطين البريطانيين المصورين. إنه مثال عَرَضي لتواريخ متزامنة وغير متقاطعة - وهذا ما يُوصِل الفكرة التي أحاول توضيحها، بلا جهد، وإن من وجهة معاكسة - فالصورة هذه تظهر في ألبوم جوهرية، مع قائمة بأسماء ومناصب كل من يظهر في الصورة - الجميع باستثناء الضابطين البريطانيين. ويكتب قائلاً إنه كان مع شقيقه ووالدته في منزل شقيقته الكبرى، بالقرب من جمعية الشبان المسيحيين، ويدرج أسماء الذين كانوا بصحبتهم في ذلك اليوم - كان كثيرون منهم من الجنود الذين فروا من مراكزهم. ثم يتابع روايته للوقائع اليومية، ويتكلم على الاستسلام والصورة المصاحبة له. إن روايته وتعليقاته على الصورة - وهي نقيض غير مقصود للرواية السائدة في الغرب - تذكّرنا بأهل المدينة وحياتهم خلال تلك اللحظة التاريخية؛ وهي تتيح لنا فرصة نفيسة لمد جسر بين تاريخين غير متقاطعين وإدماج صوت الحياة المقدسية في صلب التاريخ.

تتعارض ألبومات واصف جوهرية تعارضاً صارخاً مع ألبومات جوليا اللوصي المذكورة آنفاً. فألبوماتها تتكون أيضاً من صور لم تلتقطها هي بنفسها، لكنها، خلافاً لحالة جوهرية، صور تنتمي إلى الإطار الشخصي والعائلي. تروي ألبوماتها حياة شخصية حملتها مع زوجها إلى جزيرة هايتي حيث كانا يملكان تجارة ويعيشان عيشة الطبقة العليا إذا ما حكمنا على مضمون الصور الفوتوغرافية. وقد عادا إلى فلسطين على الأرجح في الثلاثينيات من القرن العشرين، وانشغلا بمشاريع متنوعة منها تشييد



صورة استسلام القدس للضباط البريطانيين في ٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩١٧. الأشخاص الذين يظهرون في الصورة هم: رئيس بلدية القدس حسين سليم الحسيني، توفيق صالح الحسيني، رشدي المهتدي، مأمورا الشرطة أحمد شرف وعبد القادر العلمي، والشرطيون إبراهيم الزتون، وحسين العسلي، وجواد إسماعيل الحسيني، وحنا إسكندر اللحام (الذي يحمل علم الاستسلام الأبيض).

منزلهما في حي الطالبية في القدس. كما أنهما شيدا، بالاشتراك مع شقيقها، مبنى كبيراً حديثاً على طريق يافا، وهو الشارع التجاري الرئيسي في المدينة الحديثة. وقد أجّر المبنى الواقع في شارع بن يهودا لمتاجر ومكاتب منها بعض المنظمات اليهودية. وربما كان هذا السبب في قصف الثوار العرب المبنى في عام ١٩٤٧/١٩٤٨.

ومن الممكن تشكيل ألبوم صور فوتوغرافية في زمن معين عن زمن سابق، الأمر الذي قامت به منى حلبي. إذ جمعت صور والدتها وعمتها وسواهما من أقاربها الذين عاشوا في القدس حتى سنة ١٩٤٨، عندما اضطروا إلى مغادرة منازلهم ولم يتح لهم العودة إليها بعد أن سقطت المنطقة تحت السيطرة الإسرائيلية. ففي هذه

الألبومات، استطاعت منى حلبي، التي قصدت الحفاظ على تاريخ العائلة عبر حياة الناس المصوَّرين في الصور الفوتوغرافية، أن تعيد بناء حياة مجتمع - أو قطاعٍ منه - اختفى ولم يعد ممكناً. وقد جمعت مع الصور أغراضاً شخصية وتذكارات أخرى، فضلاً عن مجموعة رسائل ووثائق، ودفاتر ملاحظات. وتمكنت، بسبب عملها في التجميع والتنظيم والحفظ، من أن تعيد تركيب حياة لوالدتها لم تعرفها قط. وهي لم تتوصل إلى رؤية والدتها في زمن ومكان مختلفين فحسب، بل تمكنت أيضاً من إعادة تركيب أقسام كبيرة من حياتها. وفي مقالة قصيرة لها عن علاقة الحب بين عفيفة صيداوي وألفونس التزو في القدس في بداية القرن العشرين، تمكنت من فتح نافذة تطل على أخلاق تلك الفترة ومحرماتها.[١٢] «لكن الأهم هو عمق وتعقيد المشاعر مع تقدم الشابين من حال الصداقة إلى الخطبة فالزواج.» وقد زينت مقالتها ببعض الصور التي حصلت عليها. ونحن نرى من خلال مجموعة الصور والرسائل القدس أيام عفيفة وألفونس. كانت تلك القدس التي وصِفت بـ «الجديدة»، لأن مركز نشاطاتها كان خارج المدينة القديمة في أحياء أُنشئت حديثاً. وكانت العائلة تقيم بالبقعة غربي المدينة القديمة. وكانت لها شبكة من الأصدقاء والأقارب الذين كانوا يقيمون في الجوار والذين يبدو أنهم كانوا يشكلون جزءاً لا يتجزأ من حياتها الاجتماعية والعائلية. ومن الصور الأُخرى التي تفحصتُها لعائلة السلطي في عمان وبيروت اليوم، وعائلة خليل السكاكيني، وعائلة فائق تماري في رام الله تظهر أيضاً نموذجاً مماثلاً. تكشف الصور عن حياة شخصية جداً وحميمة. لكن بناء المنازل وتنظيم الجنائن كان جزءاً من التاريخ العام. وكانوا يشيدون منازل يفتخرون بها، ويفرشونها بأثاث متطور غربي الطراز، وكانوا يحرصون أيضاً، على ما يبدو، على تضمينها أعمالاً فنية وحرفية محلية وعرضها. وكانوا دائماً يلبسون ثياباً أنيقة عند الوقوف من أجل الصور، حتى عندما تكون صور سيران على سفح تلة. كما كانت مناسباتهم العائلية والاجتماعية تصور في تفصيلاتها. إذ كانت تصور الأعراس، واحتفالات المعمودية، والخطبة، والتخرج، والإجازات، وغيرها من المناسبات في أدق تفصيلاتها، وكانت كل صورة فريدة في ذاتها. وبما أن الألبومات تعيد الحياة إلى ما ولّى وزال، فإن شيئاً من الحزن لا يمكن تحاشيه، إذ يدرك المرء أن ذلك كله مضى. والأهم أن صور مرحلة ما بعد النكبة نادرة إن لم تكن معدومة في معظم

(١٢) Mona Halabi, «Courtship in Ottoman Jerusalem: The Intimate Correspondence of Alphonse and Afifeh,» *Jerusalem Quarterly*, no. 26 (Spring 2006).

المجموعات/الألبومات من هذا القبيل. لننظر إلى الصورة التالية من مجموعة منى حلبي. إنها صورة مجموعة من الناس الذين يقفون أمام ما يمكن أن يكون محطة باص. والواقع أنني عرفتُ منها أنهم كانوا ينتظرون الباص ليحملهم بعيداً إلى ما ظنوا أن من شأنه أن يكون «إجازة» قصيرة حتى تهدأ الاشتباكات. والحقيقة المُرة أن هؤلاء جميعاً، الظاهرين في الصورة، غادروا بيوتهم ولم يعودوا إليها قط. ذلك بأن إسرائيل منعتهم من العودة وأعطت منازلهم، التي كانوا صمموها وشيدوها، لمهاجرين جدد من اليهود حلوا محلهم.



هذه الصورة في منطقة البقعة جنوبي القدس التقطت في نيسان/أبريل - أيار/مايو ١٩٤٨. زكية جبر هي الأولى من اليسار، ثم ملي إسحق زيادة، وتينا شماس، وأليس شماس، وصبية مجهولة، وعفيف جبر. والرجل الأكبر سناً هو سبيرو شماس، والد تينا وأليس، والرجل الأخير في أقصى اليمين مجهول (مجموعة منى حلبي).

خاتمة

يواجه مؤرخو القدس الفلسطينية المعاصرين انعدام المصادر الأولية لدراسة تاريخ المدينة الحديث. فلا وجود لأرشيفات وطنية، وتلك الموجودة لا تعنى بتاريخ المدينة الاجتماعي، وإنما بتشييد الأسس التاريخية لدولة إسرائيل. وقد ترك تدمير المجتمع الفلسطيني سنة ١٩٤٨ وتفكيك فلسطين فراغاً من حيث الوثائق والمصادر

التي كان من شأنها أن تملأ الفجوة، جزئياً على الأقل. فما هو متاح للمؤرخ إنما يقتصر على مواد لا يعد الحضور الفلسطيني فيها تحديداً موضع تركيز، كالسجلات القنصلية والسجلات الإسرائيلية والوثائق البريطانية أو العثمانية. ولملء هذه الفجوة يمكن استعمال المذكرات والصور الفوتوغرافية، التي ترقى إلى تلك الفترة، أكثر مما تم استخدامها حتى الآن. فألبومات الصور سجل يتضمن الاثنين: المذكرات والصور الفوتوغرافية. وطبيعتها، من حيث هي وثائق منظمة وفق التسلسل الزمني، تعكس روايات كاتب السيرة، وقد تقدم بعض الاستبصارات التي ربما لم تستطع الصورة وحدها أن تتيحها.

مع ذلك يجب ألاّ يفهم أن الألبومات تستطيع بمفردها أن تكون مصادر لدراسة التاريخ. فلا بد لألبومات الصور الفوتوغرافية من تفحص من حيث هي أشياء تتعلق بالذاكرة في الدرجة الأولى. وعلاقتها بالذاكرة تنطوي لا على الحفظ فحسب، بل على إمكان النسيان أيضاً. فالصور تلتقط فقط المظهر الخارجي للوقائع المصورة. وبهذا المعنى يمكن للصورة الفوتوغرافية أن تساعد في حفظ الذاكرة. غير أنها في الوقت نفسه، ومن حيث هي صورة من عدة صور مرتبة في الألبوم، إنما توجد في لحظة من الزمن والرواية، أي السياق، تختلف اختلافاً كلياً عن الصورة التي تحفظها. فهي لا يُنظر إليها اليوم من حيث علاقتها بالحوادث التي تصورها، بل بمجمل قصة الألبوم جراء عملية ترتيبه. فحين قامت منى حلبي بوضع صور أقاربها الراحلين، إنما قامت ببعث حياتهم من خلال تلك التي اختارت أن تضمنها الألبوم. وكانت تعيد تركيب حياتهم بتسليط الضوء على عناصر أو علاقات ما، وبإهمال لا العناصر الأخرى التي حفظت في الصور فحسب، بل تلك التي لم تحفظ أيضاً. فالألبومات في هذه الحالة لا تشكل سجلاً للحياة التي تصفها، وإنما لحياة أعيد بناؤها وتشكيلها. والألبوم كموضوع من موضوعات الذاكرة إنما يشبه الذاكرة نفسها، كما لاحظ والتر بنجامين (W. Benjamin). فهو مجرد تجميع للصور غالباً ما يكون من دون أي نص أو تسلسل زمني محددين مسبقاً، لكنه تجميع تُستمد معانيه من خلال «الآثار» التي تستدعي من الذاكرة ذكرى لحظات مماثلة.[١٣]

(١٣) Daniel James & Mirta Zaida Lobato, «Family Photos, Oral Narratives and Identity Formation: The Ukrainians of Berisso,» *Hispanic American Historical Review*, vol. 84, no. 1 (February 2004), pp. 22-23; Walter Benjamin, «The Image of Proust,» *Illuminations: Essays and Reflections*, edited with an Introduction by Hannah Arendt (New York: Schunken Books, 1967).

الفصل الحادي عشر

ما بين الأعيان والأوباش
الرؤية الجوهرية في تاريخ القدس الانتدابية

سليم تماري

اقترنت أعوام الانتداب البريطاني على فلسطين في أذهان الأجيال التي عاشت تلك الفترة بتغيرات اجتماعية مكثفة طغت على قدراتنا على تشخيص ما حدث في نهاية الحكم العثماني للمنطقة.[1]

واليوم تساهم المذكرات الجوهرية المتعلقة بالفترة الانتدابية في إزالة الغمامة عن طبيعة هذه الحقبة، لأنها معاصرة للحدث، ولأنها تغلّب الاجتماعي على السياسي. وهي تسلط الضوء تحديداً على السنوات «العتبية» الثلاث (١٩١٧ - ١٩٢٠) التي تفصل سقوط الحكم العثماني في شتاء سنة ١٩١٧ عن بداية الانتداب البريطاني سنة ١٩٢١. نسميها «عتبية» لأنها تعالج تلك الفسحة من الحيز الذهني (العتبة) التي شاهدت الانتقال الاجتماعي نحو الحداثة، والتي اتسمت بتداخل التشكيلات الإدارية والهيكلية والأنماط السلوكية في منعطفين: تلك التي سادت في فلسطين العثمانية المتأخرة، وذروة تبلور المؤسسات الحاكمة في فلسطين الانتدابية. أي أنها تبحث في تبلور بنى جديدة لم تتضح معالمها بعد، وحملت في طياتها إمكانات في التغيير وخيارات مستقبلية لم يخطط لها.

أمّا إنجازات الانتداب المكثفة التي انطبعت في وجدان جيل النكبة، فهي كثيرة - وإن لم يكن ثمة إجماع عليها بين المؤرخين. فهي تشمل: استحداث مؤسسات الدولة الحديثة، بما فيها أجهزة الدولة المركزية في القدس؛ تحديث قانون الأراضي والنظام الضرائبي؛ تطوير الجهاز القانوني والقضائي بدلاً من القوانين العثمانية السابقة؛ تطبيق بعض السمات الأساسية لقوانين المواطنة وأيقونات السيادة العصرية (سك العملة الفلسطينية، إصدار الطوابع البريدية وجواز السفر الفلسطيني)؛

(١) نُشرت صيغة مصغرة من هذا الفصل في «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد ٦٠/٦١ (خريف/شتاء ٢٠٠٤/٢٠٠٥)، ص ١٠٨ - ١٣٢.

تحديث الجهاز التعليمي بهدف توفير طاقم إداري لجهاز الدولة الكولونيالي؛ توطيد البناء التحتي للمواصلات والاتصال وتوسيعه، بما فيه توسيع شبكة الطرق المعبدة، وسكة الحديد، وإنشاء دار الإذاعة الفلسطينية سنة ١٩٣١ في القدس. كل هذا حدث في عقود ثلاثة قصيرة.

إن غياب الإجماع بين المؤرخين على أهمية هذه الإنجازات الانتدابية يعود إلى كون القسم الأكبر منها جزءاً من عملية الحداثة العثمانية التي بنى عليها النظام الانتدابي وليس نسفاً منقطعاً عنها. إلاّ إن التأثير الحاسم لهذه التطورات في فلسطين كان فصم فلسطين عن بلاد الشام من ناحية إدارية، الأمر الذي نجم عنه في النهاية تبعات اجتماعية وثقافية مهمة.

وقد ساهم واصف جوهرية في مراقبة هذا التواصل وهذا الانقطاع من خلال مذكراته الراصدة للحدث. ونجد أهمية خاصة لهذا الرصد في نقل روح الانعتاق الفكري والاجتماعي الذي ساد في مدينة القدس وفلسطين عامة في السنوات الثلاث الأولى للحكم العسكري (١٩١٧ - ١٩٢٠). نجد فيها أن واصف قد بلغ مرحلة النضوج في فنه وفي شخصيته الساخرة الناقدة. ومما ساعده في ذلك أنه تبوأ مركزاً حساساً في سلك الموظفين الانتدابي (في دائرة الأراضي) وكان مراقباً حميماً لسلوكيات النخبة العربية المهيمنة بحكم علاقاته الشخصية بآل الحسيني وآل النشاشيبي، من دون أن يهمل علاقاته الحميمة بهموم الناس العاديين الذين نشأ بينهم. وفيها نستشف موقفاً مغايراً للتصور الذي يرى أن الحقبة العثمانية الأخيرة تشكل نقيضاً للفترة الانتدابية؛ فالأولى ترمز إلى الاستبداد الشرقي، والثانية ترمز إلى الحداثة. هنا، بالعكس، نجد رفضاً للافتراض الذي يرى في مؤسسات الاستعمار التحديثية بديلاً من النظام العثماني البائد، والذي يبرز الطابع الاستمراري لإصلاحات كان العثمانيون أدخلوها إلى فلسطين وبلاد الشام في نهاية القرن التاسع عشر من مدارس عثمانية، وإصلاح دستوري، وتخطيط مدني. وفي بعض القطاعات نرى أن النظام الانتدابي شكل تراجعاً عن الأوضاع التي سادت في الفترة العثمانية. نجد هذا التقهقر مثلاً في حالة تعزيز النظم الطائفية في أحياء البلدة القديمة من القدس، وفي تبني الإنكليز مبدأ الانتماء الديني كمؤشر إلى الهوية.[٢] ويذكّرنا جوهرية بأن كثيراً

(٢) واصف جوهرية، «القدس العثمانية في المذكرات الجوهرية: الكتاب الأول من مذكرات الموسيقي واصف جوهرية ١٩٠٤ - ١٩١٧»، تحرير وتقديم سليم تماري وعصام نصّار (القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية، ٢٠٠١)، المقدمة.

من الإصلاحات الانتدابية كان الأتراك أدخلوه إلى فلسطين في الحرب العالمية الأولى. إلاّ إن كلاً من الكوارث التي رافقت الحرب، والثمن البشري الباهظ للتجنيد الإجباري (سفر برلك) ساهم في تسميم العلاقة بين الحكام العثمانيين ورعاياهم العرب، الأمر الذي طمس ومحى من الذاكرة العربية الجماعية أية سمات إيجابية للحداثة العثمانية.

من الملاحَظ هنا أن فلسطين كانت أقل الولايات معاداة للعثمانيين على الرغم مما زُعم لاحقاً عن قياداتها المحلية. فحتى بعد إعلان الدستور الجديد سنة ١٩٠٨، عندما بدأت التيارات الاستقلالية واللامركزية تظهر إلى جانب الحركات الانفصالية بين اليونان والأرمن، بقي الفلسطينيون في معظمهم موالين للعثمانيين. ويلاحظ المؤرخ عادل مناع أن فلسطين تميزت بين المقاطعات العربية بكونها الأقل حماسة للإصلاح الدستوري. ففي نابلس ومناطق شمال فلسطين، مثلاً، تظاهرت الجماهير تأييداً للسلطان وضد الإصلاحيين.[٣] إنما استطاعت جمعية الاتحاد والترقي أن تجد مساندة محدودة من النخبة السياسية في يافا والقدس فقط.[٤] ولم تبدأ التجمعات السياسية الفلسطينية الانضمام إلى التيارات القومية العربية بشكل ملحوظ إلاّ بعد تنحية السلطان عبد الحميد عن السلطة سنة ١٩٠٧، وبدأت جمعية الاتحاد والترقي تبني سياسة التتريك في مرافق الدولة.[٥]

تُستذكر الإدارة البريطانية فوق كل شيء كأداة واعية لإرساء دعائم الوطن القومي لليهود ونكبة سكان فلسطين سنة ١٩٤٨. وتهيمن هذه الرؤية على تفسير جميع الأحداث اللاحقة، وتفسر إلى مدى بعيد الأسلوب المتحفظ في سرد مشاهد الفرح والاحتفالات الشعبية في شوارع القدس في أعقاب دخول جيوش الجنرال ألنبي وانسحاب الأتراك منها.

---

(٣) عادل منّاع، «تاريخ فلسطين في أواخر العهد العثماني، ١٧٠٠ - ١٩١٨ (قراءة جديدة)»، (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط ٢، ٢٠٠٣)، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ - ٢٤٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٧. يلاحظ منّاع أيضاً الاختلاف الواضح في تقويم الدعم الفلسطيني للتيارات المعادية للعثمانيين في تلك الفترة، مثلاً بين بيان نويهض الحوت والمؤرخ الإسرائيلي يهوشواع بورات؛ إذ ترى بيان الحوت أن الدعم الفلسطيني للاتجاهات العروبية كان أكبر من الوزن السكاني لفلسطين في بلاد الشام (المصدر نفسه، ص ٢٤٨). ويبدو أن مرد هذا الاختلاف يعود جزئياً إلى الفترة الزمنية المختلفة التي يعالجها المؤرخان.

نجد في مذكرات الكولونيل رونالد ستورز (١٨٨١ - ١٩٥٥)، أول حاكم عسكري بريطاني للقدس، تعبيراً واضحاً عن أيديولوجيا ليبرالية رأت في فلسطين مرتعاً للتخطيط الكولونيالي، مع إحاطة واسعة ومثقفة بخلفية البلاد العثمانية والإسلامية. وتتقاطع هذه الرؤية بشكل غني مع مذكرات واصف جوهرية الساخرة عن الفترة نفسها من خلال التقاء الاثنين في مشاريع «جمعية محبّي القدس»، وهي المؤسسة التي أنشأها ستورز للحفاظ على تراث القدس المعماري والأثري، وتوفر لنا خطابين متباينين بشأن حداثة القدس في الفترة الانتدابية.

ثمة اعتقاد سائد - وإن كان مغلوطاً فيه - أن العثمانيين لم يساهموا بشيء يذكر في مجال التنظيم الحضري في المشرق العربي، وأن البريطانيين هم الذين أدخلوا مفاهيم التخطيط إلى فلسطين. تقول المؤرخة روث كارك في هذا المجال:

> حتى نهاية العهد العثماني، لم يكن هناك أي مخططات للمسطحات المدنية في القدس. وقد اقتصر عمل الباب العالي والسلطات المحلية على الإشراف على إدارة المدينة. ولأسباب أمنية تم تطبيق قانون عثماني يمنع بناء أية منشآت ضمن مساحة تقل عن ٢٥٠٠ فرسخ (نحو ١,٤ كم). فمدينة عكا لم تتوسع خارج أسوارها حتى نهاية القرن الماضي. ولو طبق هذا القانون بحذافيره، لواجهت القدس المصير نفسه.[٦]

طبعاً لم يطبّق هذا القانون «بحذافيره». فقد خضعت المدن الإقليمية العثمانية لدرجات متفاوتة من التنظيم الحضري، وخصوصاً الساحات العامة (دمشق، بيروت، يافا، حلب). وتميزت القدس بقوانين هيكلية متعددة بعد إصدار قانون البلديات سنة ١٨٧٧، إذ قامت السلطة بوضع قيود تنظيم رخص البناء، ومواد البناء، وعلو المباني.[٧]

أشارت المؤرخة هالة فتاح إلى أن «زيادة الاهتمام بالنمو الحضري في القدس، واتساع شبكة الاتصالات، فرضا أنفسهما على السلطات العثمانية، وأصبح التخطيط لنمو مدينة القدس، في أواسط القرن التاسع عشر، من أولويات عملية مركزة السلطة

---

(٦) Ruth Kark, *Jerusalem Neighborhoods: Planning and by-Laws, 1855-1930* (Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, Magnes Press, 1991), pp. 58-59.

(٧) Rassem Khamaisi & Rami Nasrallah, *The Jerusalem Urban Fabric: Demography, Infrastructure and Institutions* (Jerusalem: International Peace and Co-operation Centre, 2003), p. 298.

العثمانية في فلسطين. وقد نجم عن إنشاء دار البلدية والمجلس البلدي تفعيل الحياة السياسية في القدس.»[٨]

من معالم التنظيم العثماني المدني في تلك الفترة كان إنشاء النصب التذكارية في الساحات العامة سنة ١٩٠١ احتفاء بالعيد الخامس والعشرين لتولي السلطان عبد الحميد الثاني العرش. وأصبحت هذه النصب ذات الأبراج وساعاتها معالم تاريخية في ساحات مدن إقليمية، مثل إزمير وطرابلس ويافا والقدس. وثار جدل في شأن برج القدس (باب الخليل) لاحقاً عندما قامت سلطات الانتداب بتدميره «لأغراض جمالية» سنة ١٩١٨ (كما سيأتي أدناه). وقد تميزت القدس من باقي هذه المدن الإقليمية بأن قاعدتها الاقتصادية كانت ترتكز بشكل أساسي على الوقفيات الدينية والنشاطات المتعلقة بخدمة الحجاج. وقد نُسب قول إلى السير تشارلز آشبي، مستشار «جمعية محبّي القدس» في الشؤون المدينية بعد الحرب، بأن المدينة المقدسة كانت «تعيل قطاعاً واسعاً من السكان الطفيليين - من كهنة وحانوتيين ورهبان ومبشرين ونساء أتقياء، وكتبة ومحامين وجمهور من الحثالة والأوباش - وجميعهم لهم مصلحة ثابتة في الإبقاء على الأمر الواقع.»[٩] ويستنتج من النبرة الساخرة لهذا الوصف أن المستهدف منه في تصور آشبي، ذي النزعة الاشتراكية، هو على الأرجح الطبيعة الراكدة وغير المنتجة لاقتصادات المدينة، وليس الشارع المقدسي.

بالإضافة إلى المنشآت العثمانية التابعة للبلدية والتكايا الوقفية، ظهرت أول مبانٍ حديثة في البلدة القديمة في الأربعينيات من القرن التاسع عشر على أيدي الإرساليات الإنكليزية والألمانية البروتستانتية. أمّا خارج البلدة القديمة فكان أول المباني العامة المجمع الروسي الضخم المعروف بالمسكوبية في الخمسينيات من القرن نفسه. ويرجع المؤرخ الألماني ألكسندر شولش إلى هذه المشاريع الثلاثة موجة التحديث العمراني في القدس العثمانية، والتي شملت كثيراً من «المباني الجديدة للكنائس والأديرة والأنزال (الهوسبيسات) والمدارس والمستشفيات والفنادق والقنصليات وتغييرها وتوسيعها [والتي] استمرت فيما بعد دون نقصان.»[١٠] تبع هذه الحركة

(٨) Hala Fattah, «Planning, Building and Populating Jerusalem in the Ottoman Period,» www.jerusalemites.org/jerusalem/ottoman/7.htm

(٩) يادين رومان، «حائط القدس»، مجلة «إيرز» (شباط/ فبراير ٢٠٠٠).

(١٠) ألكسندر شولش، «تحولات جذرية في فلسطين، ١٨٥٦ - ١٨٨٢» (عمّان: منشورات الجامعة الأردنية)، ص ١٢١.

المعمارية إنشاء الأحياء الجديدة لأعيان المدينة من المسلمين خارج الأسوار في الشيخ جرّاح وباب الساهرة وسعد وسعيد في العقد السابع من القرن، والأحياء الجديدة لليهود في يمين موشيه ومئا شعاريم في الفترة نفسها.[11]

ولا شك في أن مشاريع البناء العثمانية، كما هي الحال مع قوانين البناء والتنظيم الرسمية، كانت موجودة لكنها كانت عشوائية، وسرعان ما تم تهميشها بفضل الحجم الهائل للنشاطات الوقفية الدينية والاستثمارات الأجنبية وحركة البناء العائلية الخاصة. وتقول المؤرخة كارك، في هذا المجال، «إن التخطيط المدني في القدس العثمانية كان موجوداً، لكن لم يتم تنفيذه في الغالب، ولو جزئياً، إلاّ في العشرينيات من القرن التالي.»[12] وعلى الرغم من ذلك فإنه يمكن القول إن مشاريع تنظيم المدينة اللاحقة - في فترة الحكم العسكري وبداية الانتداب - كانت في معظمها مبنية على هذه الرؤية العثمانية.[13]

على هذه الخلفية أنشأ الكولونيل ستورز سنة ١٩١٨ «جمعية محبّي القدس» - وهي مشروع طموح هدف كما أسلفنا إلى الحفاظ على مباني القدس التاريخية وإعادة إحياء المدينة اقتصادياً. كانت الأهداف المعلنة للجمعية هي «الحفاظ على آثار المدينة المقدسة وتطوير وظائفها الثقافية، كالمتاحف والمكتبات والمسارح، إلخ، ودعم التعليم والرفاه الاجتماعي لسكان المدينة.»[14] استطاع ستورز أن يجند مجموعة كبيرة من نخبة المدينة في مجلس إدارة الجمعية، منها: رئيس البلدية موسى كاظم الحسيني، ومدير دائرة الآثار، والمفتي كمال أفندي الحسيني (تبعه في المنصب لاحقاً الحاج أمين الحسيني)، والحاخامان الأشكنازي والسفارادي ليهود فلسطين، ثم البطاركة الثلاثة الأورثوذكسي واللاتيني والأرمني، ومطران الطائفة الأنغليكانية، وغيرهم من وجهاء المدينة.[15] والملاحَظ في هذا الاختيار هو تصور معين لدى ستورز للمجتمع الفلسطيني في بداية الانتداب، وكأنه مركب من زعماء الطوائف الدينية بالإضافة إلى أشراف المدينة وأعيانها، وهي رؤية تتعارض مع التغيير الناجم عن تبلور مجتمع وحركة قومية ونخبتها المثقفة علمانياً.

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٢١ - ١٢٢.

(١٢) Kark, op. cit., p. 59.

(١٣) Khamaisi & Nasrallah, op. cit., p. 296.

(١٤) Ronald Storrs, *Orientations* (London: I. Nicholson & Watson Ltd., 1937), p. 322.

(١٥) Ibid., p. 323.

ومع أن الكولونيل ستورز كان صاحب فكرة الجمعية، فإن التخطيط المدني للقدس في تلك الفترة ارتكز على مساهمة أساسية من مهندسَيْن رائدين في القدس الانتدابية هما وليم ماكلين وتشارلز بيرسي آشبي. كان الأول، ماكلين، المخطط المدني لمدينتي الإسكندرية والخرطوم في مطلع القرن العشرين، واستدعاه ستورز سنة ١٩١٨ لوضع أول مخطط هيكلي لمدينة القدس في الحكم العسكري. واستطاع - بحسب التقارير - أن ينجز هذه المهمة في شهرين، ثم أكمل ملامحها المخطِّط المشهور باتريك غيديز سنة ١٩٢٢.[١٦] وعلى الرغم من سرعة إنجازه اعتبر مخطط ماكلين رائداً في ذلك الحين. ومن سمات هذا المخطط أنه «منع التوسع العمراني الجديد داخل محيط البلدة القديمة، وحافظ على شريط حول السور الخارجي للاستعمال العام بحيث تمت إزالة جميع المنشآت والأبنية منه، وسمح بترخيص البناء في القسمين الشمالي والغربي فقط من البلدة القديمة، وحُدد ارتفاع المباني فيهما بأحد عشر متراً كحد أعلى، وذلك كي لا تحجب الرؤية عن جبل الزيتون وتشوه منظر المدينة، كما أوجب استعمال الحجر في جميع المباني ومنعت المنشآت الصناعية.»[١٧] وهي إجراءات كانت صدرت في العهد العثماني قوانين بحظرها لكنها لم تطبّق إلاّ في فترة الانتداب.

أمّا المهندس الثاني، تشارلز آشبي (١٨٦٣ - ١٩٤٢)، فكان أكثر من ساهم في رسم التصور العام لمستقبل القدس الجديدة/القديمة من منطلق يوتوبي؛ وكان من أتباع الفنان والكاتب الاشتراكي وليم موريس، وانتمى إلى جيل من المفكرين الرومانسيين والراديكاليين الذين وجدوا أنفسهم في خدمة المشروع الكولونيالي البريطاني. ومع أن الكولونيل ستورز كان استدعى آشبي لإحياء الصناعات الحرفية في فلسطين، إلاّ إنه سرعان ما تجاوز هذه المهمة المحدودة في عمله.[١٨] وكان منصبه الرسمي في الحكم العسكري هو «المستشار المدني» للحاكم، وهي وظيفة حافظ عليها حتى سنة ١٩٢٢. الأهم من ذلك أن آشبي شغل منصب سكرتير «جمعية محبّي القدس» ثم منصب المنسق العام لها، وفيها لمع نجمه إذ استطاع - بناء على علاقته المتينة بستورز - أن يبلور حلولاً لـ «مشكلات المدينة العصرية، من دون أن يتخلى عن مخططات المحافظة على الطابع المعماري للبلدة التاريخية، وعلى

(١٦) Ibid.

(١٧) رومان، مصدر سبق ذكره.

(١٨) Storrs, op. cit., pp. 323-326.

خصوصية الأماكن المقدسة.»[١٩]

استطاع آشبي أن يجمع بين الرؤية الرومانسية لـ «النموذج الشرقي» للمدينة وبين التخطيط العملي لمتطلبات المدينة اليومية. وكان هاجسه القاعدة غير المنتجة للمدينة. ففي تقرير الجمعية لسنة ١٩٢٠، أشار آشبي إلى الكم الهائل من سكان المدينة الطفيليين الذين يعتاشون من الإعانات والوقفيات (راجع الصفحة ١٩٨)، واقترح تغيير الهيكل التوظيفي للاقتصاد عن طريق إنعاش حرف تقليدية في قطاع البناء، ضمنها النسيج وصناعة البلاط (وقد جلب خزفيين مهرة للتدريب من مدينة كوتاهية في الأناضول) والزجاج التقليدي (من الخليل). ومن مشاريعه الناجحة في تلك الفترة: ترميم سوق القطانين وإحياؤها في البلدة القديمة؛ تجديد قيشاني قبة الصخرة مع دائرة الأوقاف؛ ترميم مسارات أسوار المدينة التي بناها سليمان القانوني في القرن السادس عشر؛ ترميم قلعة البلدة القديمة في باب الخليل. ورافق هذه المشاريع جميعاً إنشاء وحدات تدريب على الحرف التقليدية. وكان ستورز نظَّم احتفالاً سنوياً للفنون التابعة لهذه المشاريع في مبنى قلعة داود سمّاه «الأكاديمية»، حيث كانت تقام دورياً معارض للفنون الإسلامية وللحرف الفلسطينية ولمجسمات تخطيط المدينة.[٢٠]

كانت معضلة آشبي الرئيسية التوفيق بين رؤيته الرومانسية لمستقبل المدينة وبين توجهاته الترميمية المحافظة. وقد عالج هذا التناقض، بحسب المؤرخ إنبال غيتلر، عن طريق تقسيم المدينة إلى منطقتي تخطيط متميزتين: الأولى كانت منطقة البلدة القديمة داخل الأسوار، التي رأى فيها من منطلق علماني «معلماً تاريخياً مخصصاً للمحافظة الأثرية»، وكأنه متحف ضخم. والثانية البلدة الحديثة في شمال المدينة وغربها، التي تم تطويعها للنمو والتنمية الحديثة.[٢١] وصل آشبي بين هاتين المنطقتين بشبكة من الحدائق والجنائن في محاذاة أسوار المدينة وحولها، مستخدماً مفهوم «الحديقة الإنكليزية العامة» والكيوسكات التركية. وكان الهدف من هذا الوصل الحفاظ على تواصل المدينة مع تخومها الريفية والزراعية. وكي يحقق ذلك لجأ إلى «تكثيف زراعة النباتات الأليفة لهذه المنطقة، وأبقى على الحدائق العامة في حالتها

---

(١٩) Inbal Ben-Asher Gitler, «C.R. Ashbee's Jerusalem Years: Arts & Crafts, Orientalism and British Regionalism,» *Assaph*, vol. 5, p. 31.

(٢٠) Storrs, op. cit., p. 326.

(٢١) Gitler, op. cit., pp. 45-46.

الطبيعية من ناحية، وأحيا نباتات وأشجاراً زالت من الوجود من ناحية أخرى.»[٢٢] في الحصيلة كان التخطيط المدني للقدس عند آشبي مزيجاً من التناقضات حاول من خلالها أن يجمع بين رؤية استشراقية للمدينة المقدسة وبين إحياء عملي لحرف المدينة وصناعاتها التي دمرها الاستيراد.

وشاء القدر أن يدخل على هذا المشهد واصف جوهرية. كان واصف يعمل خلال الفترة نفسها في الجهاز البيروقراطي للحكم العسكري في قسم التحريرات. ولفت عزفه على العود انتباه الحاكم الكولونيل ستورز، الذي كان بدأ إلمامه بالموسيقى الشرقية خلال إقامته بالقاهرة. فبادر ستورز إلى تكليف واصف العمل كمساعد لتشارلز آشبي في بداية إنشاء مجلس إدارة «جمعية محبّي القدس».

أشار واصف، بحكم منصبه الجديد كمساعد لآشبي، إلى أول مواجهة حدثت بين مجلس بلدية القدس و«جمعية محبّي القدس» بشأن تخطيط المدينة الحديث. ففي سنة ١٩٠١ كانت السلطة العثمانية أمرت ببناء برج الساعة الشهير داخل ساحة باب الخليل في المدخل الغربي للمدينة، خلال رئاسة فيضي أفندي العلمي لمجلس البلدية، وذلك احتفالاً باليوبيل الخامس والعشرين لاعتلاء السلطان عبد الحميد العرش (راجع أعلاه). وقد وضع تصميم هذا البناء وأشرف على هندسته المرحوم باسكال أفندي ساروفيم، مهندس البلدية حينذاك. وحين استلم آشبي أعمال الجمعية اتخذ قراراً بإزالة النصب وتدميره لأنه - بحسب رواية واصف - «كان يتعارض مع رؤياه للطابع التاريخي لسور المدينة.»[٢٣] وفعلاً، تمت إزالة النصب ذات مساء على الرغم من معارضة المجلس البلدي. أمّا واصف فيخبرنا أنه كان يتفق جمالياً مع قرار آشبي. «كان برج الساعة نصباً مهجناً من عدة أنماط معمارية ذكّرني بموسيقى عبد الوهاب عندما كان يلحن بالطريقة الفرانكو - آراب. بالرغم من ذلك كنت أعتقد أنه كان الواجب أن ينقل البرج إلى موقع آخر [بدلاً من تدميره]، ربما إلى مبنى البلدية الجديد بمحاذاة بنك باركلس.»[٢٤] وبعد أعوام أوصى واصف بتصميم نموذج خشبي لبرج الساعة العثماني مع ساحته، وذلك كي يتسنى للأجيال اللاحقة أن تأخذ فكرة عما كانت عليه إحدى ساحات القدس العثمانية قبل أن تغير سلطات

---

(٢٢) Ibid., p. 41.

(٢٣) واصف جوهرية، مخطوطة الكتاب الثاني من المذكرات الجوهرية (سنشير إليها فيما يلي بـ: «المخطوطة الجوهرية»)، ص ٢٦٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.

الانتداب البريطاني معالمها، ووضعه في متحفه الخاص في بيت النيكوفورية.[٢٥]

أمضى واصف عدة أشهر بصحبة آشبي وريتشموند في أعمال الترميمات الميدانية في منطقة الحرم الشريف وفي إصلاح سور المدينة. وعن هذه الجولات الميدانية يخبرنا التالي:

> وقد دأب المستر ريتشموند على الإشراف على مسجد الحرم الشريف الأقصى والصخرة المشرفة وأشرف المستر آشبي «المعماري الشهير» بصفته المستشار الفني كما كانوا يلقبونه آنذاك Civic Advisor على المحافظة على سور المدينة فقد رمم سور المدينة بصورة مرضية وأقام قضيباً حديدياً على الطرقات المخصصة على حافة السور من الداخل وبهذا العمل استطاع السائح أن يمشي على أقدامه بسهولة مستعيناً بهذا (الدرابزين) ويشاهد المدينة المقدسة من الداخل وخارج السور. اشتغلت كاتباً في هذه الجمعية تحت رئاسة المستر آشبي واطلعت على كثير من روعة وآثار المدينة المقدسة والحرم الشريف والجدير بالذكر أن جورج الشبر المهندس المعماري الذائع الصيت والذي أصبح زمن الانتداب البريطاني من أغنياء القدس المعروفين كان يشتغل موظفاً فنياً بصحبة المستر ريتشموند في إدارة إصلاحات الحرم الشريف وإني أحتفظ بصورة تاريخية وهو أي جورج الشبر معنا بارز كموظف لحكومة فلسطين. لم أستطع البقاء كموظف تحت رئاسة المستر آشبي لكثرة أشغاله وهكذا عندما كنت على جانب من الخط في ليلة من ليالي الشتاء دخلت قلم التحريرات لا Registry فاستقبلني الزملاء كالعادة بالمرح والضحك وأخذ الخط مني مأخذاً فصعدت أمشي على طاولات المكتب وإذ دخل فجأة المستر آشبي يحلق بنظره عليّ.. أمّا أنا فقد بادرته بأعلى صوتي هلو هلو بالمستر آشبي.. وهات يا ضحك من الزملاء فخرج تواً إلى مكتبه غاضباً وكتب رابوراً بحقي وكانت القاضية وبالاختصار نقلت إلى قلم الترجمة وتخلصت من غلبته التي كانت لا تطاق وشكرت الباري على النتيجة.
>
> كانت وظيفتي والحق يقال تحت رئاسة المستر آشبي إفادة كبرى، مما زادت معلوماتي بالآثار النادرة والأبنية التاريخية بالقدس التي جعلتني ولوعاً في اقتناء التحف.[٢٦]

يصر واصف في مذكراته على أن فصل آشبي له عن العمل لم يخفف إعجابه به وبعمله. وفي هذا التعليق يميز صاحب المذكرات بين حكمه على الكولونيل ستورز

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٠. بعد ثلاثين عاماً من هذه الحادثة زار البروفسور مايزل، عالم الآثار، منزل واصف جوهرية وأبدى في مقالة كتبها إعجابه بالنموذج الذي حافظ عليه واصف في المجموعة الجوهرية. أنظر: *Palestine Post*, 10 August 1945.

(٢٦) «المخطوطة الجوهرية»، ص ٤٩.

(«المستشرق الاستعماري المحنك») وبين تشارلز آشبي، الفنان والمهندس والمخطط. تساعدنا المذكرات الجوهرية على قراءة جديدة للتاريخ الانتدابي للمدينة، لا لأنه كان شاهد عيان على أحداث هذه الحقبة الحاسمة فحسب، بل أيضاً لأن روايته تقوض الافتراض الشائع عن تزمين مصطنع يجعل نهاية الحرب العظمى الحد الفاصل بين عصر التخلف وعصر الحداثة في فلسطين. والتمييز الأكثر ملاءمة هنا يميز حداثة فلسطين في ثلاث حقب متقاربة ومتسارعة: انهيار الحداثة العثمانية نتيجة قساوة الحرب وما رافقها من ويلات اجتماعية؛ فترة الحكم العسكري العتيبة (١٩١٧ - ١٩٢٠)، وهي فترة «الفوضى الإيجابية»؛ تبلور سياسة الانتداب المتمحورة حول بناء الدولة الكولونيالية وتنفيذ بنود وعد بلفور.

أهازيج المجاعة

كانت الأعوام الثلاثة السابقة لسقوط القدس من أحلك وأقسى الحقب التي مرت المدينة بها، إذ تضافرت قسوة الطبيعة مع الحرب والمجاعة على أهل المدينة. ففي سنة ١٩١٥ بدأ الأسطول البريطاني ضرب مدن الساحل الفلسطيني، وتم تهجير قسم كبير من الناس إلى القرى والمدن الداخلية، بما فيها القدس.[٢٧] ورافق ذلك بداية التعبئة في الجيش العثماني، وإرسال أبناء فلسطين إلى الجبهة الأمامية حيث هلك الآلاف منهم، وقمع الحركة الوطنية، والتنكيل بأتباع التيار اللامركزي من العرب والأقليات الأُخرى. ثم بدأت المجاعة في لبنان، وانتقلت منه إلى مدن سورية وفلسطين. لم تكن المجاعة نتيجة القحط، وإنما جاءت بعد أن بدأ الجيش الرابع، بقيادة جمال باشا، مصادرة القمح والحنطة لمصلحة الجيش في ربيع سنة ١٩١٦. وفيما يتعلق بتأثير المجاعة في الحياة اليومية، لدينا وصف لشاهد عيان من القدس، هو الدكتور عزت طنوس، الذي كان طالباً في كلية الطب ثم تجند في الجيش العثماني في بيروت، إذ يقول: «كنت أمرّ يومياً انطلاقاً من الثكنة العسكرية في رأس بيروت إلى ساحة البرج في مركز المدينة. وكان من المشاهد المألوفة في أثناء مروري رؤية عشر أو خمس عشرة جثة ملقاة على أرصفة الطرق كل يوم، تنتظر أن تأتي عربة البلدية لتنقلها إلى حيث تدفن. وصرت معتاداً القفز فوق هذه الجثث كي أتفادى التعثر بها. الأطفال الصغار يبكون ليلاً نهاراً، وتسمعهم من النوافذ:

---

(٢٧) متّاع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٩.

"جوعان...... جوعان". ثم تراهم يركضون نحو القمامة لعلهم يعثرون على ما يأكلونه. كانت كثيرات من النساء يتركن أطفالهن الرضع عند أبواب المستشفى في الليل كي يطعمهم الممرضون في الصباح.»[٢٨] وكأن المجاعة لم تكف، إذ جاء الجراد عام ١٩١٥/١٩١٦ ليقضي على المزروعات، فانتشرت الأوبئة، ومات عشرات الألاف من الناس.[٢٩]

في القدس، أصبح الافتقار إلى المواد الغذائية هاجس الناس، واقترن ذلك في أذهانهم بعملية التجنيد وغياب الشباب. يخبرنا واصف جوهرية، بأسلوبه الساخر، كيف كان هؤلاء الناس يستحضرون في أغانيهم الشعبية الأطباق الشهية التي خلت حياتهم منها. وقد ساهم هو بإحدى أهم هذه الأغاني من تأليفه وتلحين الموسيقار الحلبي الشيخ عمر البطش، معلمه في الجوقة الموسيقية التابعة للجيش العثماني:

أنشودة المجاعة[٣٠]

كرشات كرشات كرشات محشية ... بيضات بيضات بيضات مشوية
يا سمك يا سمك يا سمك مقلي ... واسكب واشرب وغني واطرب
بادر بادر بادر واشرب ... ما على الإنسان من مهرب
فالسكر أنفع ... منه لا تفزع

دور

فبوات فبوات فبوات مقلية ... كبة كبة كبة باللبنية
يا جزر يا جزر يا جزر محشي ... أقم في كرشي
كوسا كوسا كوسا بلحمة ... كشكة كشكة كشكة بشحمة
يخني بتنجان ... مع رز مفلفل

دور

يا كنافة لا تغيبي أبداً عني ... يا مهلبية إنت منيتي وقصدي
يا هريسة اللوز إنت أفخر ... المأكول بعد المحاشي
فستق بندق طقش فقش ... عبي الأركيلة وحشش
وعن القطايف فتش ... بعدها أسنانك نكش
أكل هالألوان ... لازمله حمام

(٢٨) Izzat Tannous, *The Palestinians: A Documented Eyewitness, History of Palestine under British Mandate* (London: Igt Co., 1988), p. 35.

(٢٩) مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٩؛ Tannous, op. cit., p. 36.

(٣٠) «المخطوطة الجوهرية»، ص ٦٦.

وكان واصف أدى هذه الأغنية أول مرة في احتفال أقامه متصرف القدس لنخبة من الضباط العرب والأتراك خلال الحرب. ويقول في هذا المجال: «كنت طوال الحفلة وأنا أفكر بأوضاع أهلي وأصدقائي في الخارج، الذين كانوا محرومين ليس فقط من تناول هذه الأطعمة، وإنما أيضاً من مجرد النظر إليها.»(٣١)

من المفارقة أن «أنشودة المجاعة» هذه كان لها أثر سحري في خيال المجتمع المقدسي. فقد بدأ الناس ينشدونها في الشارع كأنها طقس من طقوس استحضار المحاشي الشهية التي اختفت من حياتهم، ورافقها موقف مستهزئ ورافض للانهزام أمام الموت والدمار. واستمرت هذه الأغنية في الانتشار حتى أصبحت ما يشبه النشيد الوطني لعدة أعوام بعد الحرب.(٣٢)

وعلى الرغم من الدمار الذي أصاب البلد، وربما بسبب هذا الدمار، أصبح في إمكان بعض المفكرين الناقدين أن يرى في هذه الأعوام الحرجة - أعوام الحرب - مرحلة انعطاف تاريخية في حياة المجتمعين الفلسطيني والسوري. كتب محام مقدسي معاصر لهذه الأحداث، مشيراً إلى تأثير الحرب وهجرة الناس في تغيير النسق القيمي للحياة اليومية: أهل الريف يزورون المدينة بانتظام، ظهور المقاهي وثقافة الترفيه في المدن، دخول النساء إلى المدارس وبداية نزع النقب عن وجوههن.(٣٣) وكان الإطار الأوسع والمرافق لهذه التغييرات الاجتماعية تراجع الانتماءات الدينية (الطائفية) والانتماءات المحلية، وهيمنة التيار القومي العربي والسوري.

فوضى في الشارع

تظهر أعوام ما بعد الحرب في يوميات واصف جوهرية الانتدابية كأنها ثلاثة أعوام من الفوضى، في حياته الشخصية وفي فلسطين إجمالاً، وكأن الانسياب العام في أوضاعه الخاصة كان انعكاساً لتردي أوضاع الوطن. مع ذلك، فالفوضى هنا كانت فترة تجلت فيها أشكال متنوعة من الانعتاق والحرية العامة.

يستذكر واصف هذه الأعوام الأخيرة بشغف لأنها كانت آخر أعوام العزوبية قبل

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) عمر الصالح البرغوثي، «المراحل» (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ص ١٩٢ - ١٩٣.

أن يتزوج ويستقر. وقد صدف أنها بدأت بوفاة حاميه ومستخدمه رئيس بلدية القدس، حسين أفندي الحسيني. وهو يصف حاله في تلك الفترة بـ «الفوضى في حياتي الشخصية.» يقول: «بعد وفاة المغفور له حسين أفندي بصفته الوالد الثاني لم يعد لي أحد يرشدني في هذه الحياة. ونظراً لميلي الفطري للموسيقى التي احتازت أكبر قسم من حياتي، وبعدما أنهيت واجبي في خربة دير عمرو كما وعدت حرم حسين أفندي السيدة أم سليم أصبحت منشرداً في هذه الحياة بصورة أعتبرها بكل تأكيد فوضى. فكنت أقضي معظم أوقاتي إن كانت ليلاً أم نهاراً وأنا في حالة غيبوبة من الحظ المتواصل. فمن سهرة للصباح ثم نوم في النهار وبعده سهرة متصلة بشطحة في إحدى القرى من قضاء القدس. ولم أكن أكترث بأي أحد ولا مسؤولية ما. ولا أذهب لبيت والدتي إلاّ لتغيير هدومي ليس إلاّ. فأنام في بيت الأصدقاء والخلان وهكذا إلى أن تعب جسمي وأنهكه السهر والسكر فتارة أكون في سهرة في محلة باب حطة، وعند الصباح أكون في شطحة ضمت أرقى العائلات وأعيان القدس، ثم جلسة خاصة في بيت من زوايا القدس مع من يدعوهم القبضايات أو الزعران.»[٣٤]

استنزفت هذه الفترة الإباحية معظم سنة ١٩١٨ والسنة التي تليها، وعكست أجواء اجتاحت الحياة اليومية في المدينة عامة. ويزودنا واصف بلمحات كثيرة عن احتفالات عامة في أزقة البلدة القديمة وخارجها، اتسمت بالمسيرات الموسيقية، و«الهيصات» التي رافقها الاستهلاك العلني للخمور. في إحدى هذه المناسبات، والتي شارك فيها - بحسب الرواية - مئات من المحتفلين، بدأت المسيرة من باب العمود، ثم انتقلت إلى المصرارة فالمجمع الروسي (المسكوبية)، وعودة إلى البلدة القديمة من باب الخليل، ثم إلى الهوسبيس النمساوي، انتهاء بحي الشيخ ريحان في محلة السعدية.[٣٥]

يقول واصف جوهرية، في نهاية وصفه لذلك اليوم المشهود في تاريخ القدس: «كانت ليلة من العمر ولم يزل يذكرها المعارف والجيران وجميع سكان تلك الأحياء من عقبة المفتي إلى الشيخ ريحان. هذه هي حفلاتنا في الزمن القديم وهذا هو وصف متواضع لما كنا نقوم به ولا أدري لماذا؟» ويجيب عن تساؤله: «الجواب بسيط جداً وهو تعطش الأهلين إلى البهجة والسرور بعدما لاقوا من الإهانة والمرض

(٣٤) «المخطوطة الجوهرية»، ص ٢٣.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

والجوع والتشتيت زمن الحرب العظمى زمن الظلم، فعندما احتلت بريطانيا البلاد تنفسنا الصعداء قليلاً ولكن مع الأسف لم تكمل هذه الفرحة بل واجهنا مصيبة هي أشد وأبلى من زمن الأتراك وهي ضياع الوطن العزيز بأسره بواسطة المحتلين الإنكليز.» وسرعان ما وجدت هذه الاحتفالات الشعبية تعبيراً مكانياً لها من خلال افتتاح العشرات من المقاهي والملاهي في مركز المدينة وأطرافها، حيث أمكن للمقدسيين التجمع في أوقات فراغهم لسماع موسيقى الغرامافون، وتناول المشروبات، وتدخين النارجيلة.[٣٦] برزت شهرة مقهيين في هذه الفترة: «مقهى العرب» في عين كارم (وصاحبه أبو العبد عرب) الذي كان يستقبل الزوار طوال الليل؛ مقهى وبار الجوهرية، الذي كان يستقبل الفنانين الزوار والمغنين والمغنيات من القاهرة والإسكندرية وبيروت.[٣٧]

في الأعوام الأخيرة من الحكم التركي، بدأ كثير من الجمعيات السرية المناوئة للسلطة بالظهور إلى العلن. ومن أهم هذه الحركات كانت «جمعية الإخاء العربي» التي تأسست في إستنبول سنة ١٩٠٨ بعد إعلان الدستور؛ الجمعية القحطانية وتأسست في إستنبول سنة ١٩٠٩؛ الجمعية العربية الفتاة (١٩١٢) ومركزها بيروت؛ جمعية العلم الأخضر وتأسست في إستنبول سنة ١٩١٢.[٣٨] وفي فلسطين كانت أهم هذه الجمعيات «المنتدى الأدبي»، الذي كان من أبرز أعضائه فخري النشاشيبي (من قادة حزب الدفاع لاحقاً)، وصليبا الجوزي (أخو بندلي الجوزي، المؤرخ الماركسي)، وخليل السكاكيني، وموسى العلمي، وإسعاف النشاشيبي.[٣٩]

وكان حزب الصعاليك، الذي أسسه خليل السكاكيني خلال الحرب العظمى، مجموعة أُخرى مماثلة للمنتدى الأدبي في كونها سياسية أدبية (أو ربما سياسية بواجهة أدبية) ضمت كثيرين من رواد الحركة النهضوية من يافا والقدس، أمثال نخلة زريق وعادل جبر والأخوين عيسى العيسى وداود العيسى، مؤسسي جريدة «فلسطين» سنة

---

(٣٦) للمزيد من وصف هذه المقاهي في الفترتين العثمانية والانتدابية، أنظر: سليم تماري، «مقهى الصعاليك وإمارة البطالة المقدسية»، «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد ٥٧ (شتاء ٢٠٠٤)، ص ١١٧ - ١٣٢.

(٣٧) «المخطوطة الجوهرية»، ص ١٥١.

(٣٨) حنا أبو حنا (إعداد)، «مذكرات نجاتي صدقي» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠١)، ص ١٩٦ - ١٩٧. أنظر أيضاً: منّاع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٨.

(٣٩) بشأن أصول المنتدى الأدبي في القدس، أنظر: «المخطوطة الجوهرية»، ص ٢٦ - ٢٨، ٦٢، ٨٧.

١٩٠٩. أمّا المنتدى الأدبي، فقد تحول لاحقاً إلى نواة الجمعيات المسيحية - الإسلامية خلال فترة الحكم العسكري. ويوفر لنا واصف جوهرية شهادة عيان على مهرجان جماهيري عُقد في بداية سنة ١٩١٨ خارج باب الخليل، خاطب المجتمعين فيه فخري النشاشيبي وصليبا الجوزي اللذان هاجما وعد بلفور ودعوَا إلى الوحدة السورية.(٤٠)

الحكم العسكري:
مومس في البيت!

تلقي المذكرات الجوهرية أضواء جديدة على طبيعة السنوات الانتقالية الحاسمة التي تلت الحرب العظمى (١٩١٧ - ١٩٢١)، والتي لم يكن مصير مستقبل فلسطين قد حسم خلالها. تميزت هذه السنوات بالعتبية الثقافية، إذ انهار النظام العثماني عسكرياً وسياسياً، لكن الحكم الكولونيالي البريطاني لم يكن قد وطد مؤسساته بعدُ. «عشنا في دولة من الجهل» - صرح لاحقاً الكولونيل ستورز، حاكم القدس العسكري - و«كلمتي كانت القانون».(٤١) تم تعليق العمل بجميع القوانين المدنية لمصلحة الأحكام العرفية التي أصدرتها قيادة الحكم العسكري، بإدارة الجنرال موني. مرت فلسطين بفترة، وفق كلمات مؤرخة الفترة الانتدابية بيان نويهض الحوت، «لم يكن هناك [فيها] محامون ولا قضاة ولا محاكم ولا صحف.»(٤٢)

وبقي القسم الشمالي من فلسطين تحت سيطرة بقايا الجيش التركي والسلطة العثمانية حتى نهاية سنة ١٩١٨. ودعم الإنكليز في هذا القسم مجموعات المقاومة باسم الشريف حسين ضد الجيش العثماني المتقهقر. لكن حتى بعد هزيمة الأتراك وهيمنة الحكم البريطاني على الأراضي الفلسطينية كافة، بقيت الحدود بين فلسطين وشرق الأردن ولبنان وسورية في وضعها «العثماني» المنفتح؛ أي أن حركة المرور بين هذه المناطق الشامية لم تخضع بشكل مفاجئ لتقييدات الأوراق الرسمية والجوازات، إلى أن بدأت الجمارك والشرطة الفرنسية والشرطة البريطانية تنفيذ

(٤٠) «المخطوطة الجوهرية»، ص ٢٦.

(٤١) Storrs, op. cit., pp. 272-273.

نقلاً عن: بيان نويهض الحوت، «القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين، ١٩١٧ - ١٩٤٨» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨١)، ص ٦٦.

(٤٢) الحوت، المصدر نفسه.

الأحكام الصارمة للحدود الجديدة من أجل ضبط تهريب الدخان والبضائع، ثم ملاحقة الثوار في أواسط الثلاثينيات.

سمح هذا الفراغ القانوني للأرياف بتقوية القوانين العشائرية والعرفية. أمّا في المدن الكبرى فقد عزز مكانة كبار الضباط والقضاة المعينين - من إنكليز وفلسطينيين - وأعطاهم صلاحيات واسعة للتصرف في تطبيق القانون المحلي وفق ما يرتؤون. وفي الإمكان معاينة هذه الصلاحيات الواسعة من خلال عدة قضايا مدونة عن الفترة ١٩١٩ - ١٩٢٠ في محكمة الصلح في القدس، حين كان القاضي الرئيسي فيها محمد يوسف الخالدي (الذي عُرف بنزاهته وأطواره الغريبة). ففي إحدى هذه القضايا عالج الخالدي حالة مومس من البلدة القديمة جاءت في قضية «تعكير صفو الأمن وإحداث الفوضى». ويبدو أن القاضي كان لا يزال في وضع متوعك عندما أُحضرت المرأة أمامه وهي تقاوم وتصرخ.

> القاضي محمد الخالدي: «اُسكتي... سكري تمك... يا شرموطة!»
> لم تتحمل المومس الإهانة فأجابته على الفور: «أنا يا سيدي إذا كنت كما تقول 'شرموطة'... أكون في بيتي وليس في محكمة الدولة!»
> القاضي الخالدي (في حالة تراجع): «صح. معك كل الحق.»
> ثم التفت إلى رئيس كتبه المدعو جمال الصلاحي
> وقال له: سجل دعوى الآن:
> المدعي: فلانة بنت فلان.
> المدعى عليه: القاضي محمد يوسف الخالدي.
> الدعوى: إهانة.
> الحكم على المدعى عليه: دفع جزاء خمس ليرات فلسطينية.
> ثم أخرج من جيبه المبلغ ودفعه إلى كاتب المحكمة. وهذا بدوره أحاله إلى الخزنة وجلب الإيصال باسمه حسب الأصول وسلمه إلى القاضي الذي ختم الدعوى القائمة عليه واعتذر إلى المومس.(٤٣)

من السمات الأُخرى لهذه الظاهرة العتبية الطابع «الرخو» للحدود الجديدة مع كل من لبنان وسورية والأردن، الذي أشرنا إليه أعلاه، والذي عكس استمراراً ثقافياً لوحدة المناطق الشامية في النظام العثماني المنصرم.

في صيف سنة ١٩٢٢ قرر واصف أن يمضي إجازته مع أخيه خليل في ربوع سورية ولبنان مروراً بالحدود الجديدة في شمال فلسطين. وكان أخوه خليل خدم

(٤٣) «المخطوطة الجوهرية»، ص ٩١، ٩٢.

ثلاثة أعوام من الحرب جندياً في الجيش العثماني في بيروت. ونراه يدون حادث عبوره الحدود مع لبنان من خلال مركز رأس الناقورة من دون أي التفاتة، وكأنه يمر من منطقة إلى أخرى داخل البلد نفسه.[44] وفي أثناء ثلاثة أعوام يمر واصف بالمنطقة الحدودية نفسها في زيارة للبنان - هذه المرة مع عروسه فيكتوريا بالسهولة والانسياب أنفسهما؛[45] وهذه هي بالذات المنطقة الحدودية التي ستتحول إلى نقطة عبور دولية شديدة الإحكام بعد عشرة أعوام من هذه الحادثة.

يصور هذان الحدثان حالة التسرب - بل السيولة - التي اتسمت بها تخوم فلسطين الشمالية المتصلة بالأراضي اللبنانية والسورية في بداية عهدي الانتداب البريطاني والفرنسي، وهو التواصل الذي حدا بعض الأحزاب (مثل الاستقلال) على تسمية فلسطين سورية الجنوبية في حينه - وذلك قبل أن تتراجع هذه السيولة وتنحسر لمصلحة الدولة الكولونيالية المبنية على بلورة مفهوم المواطنة الجديدة الإقليمية وقوانينها الاستشارية التي فصلت فلسطين عن الجنوب اللبناني، وأنهت وجود بلاد الشام التي كانت تشكل وحدة إقليمية وثقافية مشتركة.

كما تميز هذا الانفصام بتكوين نظام الحكم للدولة الكولونيالية بجهازه العسكري والبيروقراطي، ونظامه القانوني الجديد. وشرعت سلطة الانتداب داخل كل قطاع من هذه الدولة في استحداث تعيينات بيروقراطية تهدف إلى الموازنة بين تمثيل السكان الفلسطينيين المحليين وبين السكان اليهود المهاجرين. وفي حين كان التمثيل الفلسطيني المحلي فردياً ومباشراً ومبنياً على اعتبارات وجاهية أو إقليمية أو مذهبية، كان التمثيل اليهودي جماعياً تفاوضت سلطة الانتداب بشأن تفصيلاته مع الأجهزة الصهيونية السائدة حينذاك: الوكالة اليهودية واللجنة الصهيونية التنفيذية. وفي الفترة التكوينية للانتداب، حين تم إنشاء الإدارة المدنية سنة ١٩٢٠، كان التمثيل اليهودي يتجاوز كثيراً نصيب السكان اليهود في فلسطين والبالغ ١٢٪ من السكان. يقول المؤرخ الإسرائيلي توم سيغف في هذا المجال: "برز تعيين اليهود الفلسطينيين في مناصب قيادية واضحاً خلال إدارة هربرت صاموئيل [المندوب السامي الأول]. وقد احتج حينذاك مدير الأمن العام في فلسطين، الكولونيل بيرسي براملي، على أن اليهود المحليين احتلوا جميع المراكز القيادية في السلطة بالاشتراك مع الصهيونيين البريطانيين. وفي الواقع - كتب براملي - إن حكومة صاموئيل كانت عملياً حكومة

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٦١.

صهيونية.»[٤٦]

ولم يكن واصف جوهرية شاهد عيان على هذه المرحلة الحرجة فقط، بل شارك مشاركة فعالة أيضاً في الطاقم الإداري للدولة الجديدة. في البداية عُيّن في منصب مهم في قسم التحريرات (ديوان الموظفين)، وفي سنة ١٩١٩ انتقل إلى دائرة الأراضي حيث أسند إليه منصب «مدير مالية». وكان من مهمات الطاقم الذي عمل معه تكملة تقنين وتخصيص نظام ملكية الأراضي الفلسطيني الذي شرعت فيه السلطات العثمانية سنة ١٨٥٨. وتشكل مذكراته سجلاً غنياً ومفصلاً لهذا التحول. ففي صيف سنة ١٩٢٠، سجل المؤلف هذه الملاحظة: «إن نواة الإدارة المدنية الجديدة مكونة من رؤساء قطاعات الأمن، والتعليم، والمالية والجمارك، والعدلية والزراعة - وجميعهم من الإنكليز. أمّا رؤساء دوائر الهجرة والجوازات وإدارة الأراضي، فهم مزيج من الإنكليز واليهود. المستر نورمان بنتويتش، وهو صهيوني، عُيّن بمنصب المستشار القضائي للحكومة. هل هذه هي بداية تنفيذ وعد بلفور في فلسطين؟»[٤٧]

استمر واصف يعمل في قسم المالية في إدارة الأراضي مدة فاقت العقدين من الزمن، وكان من زملائه في الدائرة سامي هداوي وإسطفان إسطفان اللذان اشتهرا لاحقاً بكتاباتهما عن الفترة الانتدابية. وتوفر لنا هذه المذكرات رؤية واضحة للدور الذي أدته قوانين الأراضي المستحدثة في تسهيل نقل حيازة الأراضي المدينية والزراعية إلى اليهود، إذ شملت إلغاء ضريبتي العشر والويركو.[٤٨] وهما ضريبتان عثمانيتان متعلقتان بالأراضي كان الهدف منهما تحصيل دخل للدولة المركزية من أصحاب الأطيان من دون اعتبار لنوعية الأرض أو إنتاجيتها. وهدف إلغاؤهما إلى إنشاء ضريبة فئوية تأخذ في الاعتبار موقع الأرض ونوع التربة. أخيراً قامت دائرة الأراضي بتسريع تسوية تسجيل الأراضي، وهي عملية هدفت إلى مسح الأراضي

---

(٤٦) Tom Segev, *One Palestine Complete: Jews and Arabs under British Mandate*, Haim Watzman, trans. (London: Little Brown & Co., 2000), pp. 167-168.

(٤٧) «المخطوطة الجوهرية»، ص ١٨٢.

(٤٨) كانت الويركو في الأصل ضريبة حكومية تجبى من أراضي الزعامات الإقطاعية (التيمار) وتحولت، بعد إلغاء نظام الأراضي السباهية، إلى ضريبة حكومية على الأراضي تضاف إلى الأعشار. راجع التفصيلات في:

Moses J. Doukhan, «Land Tenure,» in *Economic Organization of Palestine*, edited by Sa'id Himadeh (Beirut: American University of Beirut, 1938), pp. 98-99.

مسحاً شاملاً وتصنيفها وتحديد ملكياتها بدقة، وذلك لتقنين آليات نقل الملكيات وتحديثها وتبسيطها في سجل الأراضي الفلسطينية (الطابو).

ومن المفارقة أن سامي هداوي وجوهرية - صاحبي السجل الوطني الحافل - أصبحا أداة غير واعية في عملية استلاب الأراضي هذه. يصف جوهرية هذه الفترة بأسلوبه المشبع بالسخرية ومتعة الحياة: المقاومة بالحيلة، والتخريب البيروقراطي، ونشر أجواء احتفالية وصاخبة، خلال عمله في إحدى أهم الدوائر الحكومية. وحينما انغمس رفاق جوهرية في دائرة المالية في إدخال حسابات ملكية الأراضي وضرائبها تحت إدارة كيث - روش، لحن هذه الطقطوقة هازئاً بالنظام الضرائبي:

طقطوقة الكرسنة والفول[٤٩]

واللي أدهى من كل ده	ترتيب القواعد
والله تجنن نفضل نحسب ونقول	كرسنة وحنطة وفول
أعشار وويركو على طول	وتحصل وتنزل وتدور لغاية شهر أيلول
وادخل بالأستاذ وأتي باليومية	من حسابات عام ومفردات شخصية
وواردات وصادرات	من سابقة وحالية
وتحويل العملة المصرية	للداهية الفلسطينية
في الشطب الدكمات	وتعداد الحيوانات
من حيث وليت	واحنا صابرين

استطاع هذا النوع من الأغاني والطقاطيق أن يلقي ضوءاً ساخراً على بيروقراطية الدولة وجهاز موظفيها، وأن يرسم صورة مشعة لبروز شخصية وهوية فلسطينية في هذه الحقبة العتبية. وكانت ملامح الحقبة العريضة تتكون من الخطوط التي رسمناها أعلاه: فراغ قانوني تم ملؤه بقرارات إدارية؛ ثقافة شعبية جديدة احتلت الشارع واحتفلت بزوال الطغيان لكنها واجهت مستقبلاً غير منظور؛ حدود سائبة لم تغلق بعدُ حافظت على التواصل الثقافي مع بلاد الشام ومصر. وكان العنصر الذي ربط بين هذه العوامل وحافظ على وحدة النسيج الاجتماعي الحس الطاغي بالانتماء المحلي؛ الانتماء إلى الهوية المقدسية في فترة كانت القدس تشكل مركز البلد ذي الحدود المتغيرة، ومرساة الأمان ضد المشاريع الاستعمارية الهادفة إلى تجزئة الوطن، وهي مشاريع دفعت بالفلسطينيين إلى الحنين إلى الحقبة العثمانية قبل أن تجف دماء حقدهم على العهد البائد.

(٤٩) «المخطوطة الجوهرية»، ص ١٦٤.

لم يستمر شهر العسل مع سلطات الانتداب البريطاني طويلاً؛ إذ ظهرت إشارات التململ ضد الحكم البريطاني بعد أن قررت الحكومة إجراء التعداد الأول للسكان سنة ١٩٢٠، وفيه صنفت السكان إلى ثلاث فئات طائفية: مسلمين ومسيحيين ويهود. ورأت القيادة الوطنية في القدس التعداد أداة للشروع في تنفيذ مشروع الوطن القومي اليهودي، وليس وسيلة للتخطيط الاقتصادي كما أعلنت الحكومة. واتخذت القيادة قراراً بمقاطعة الإحصاء، لكن لم يُكتب لهذه المقاطعة النجاح.[٥٠]

عندما جاءت الحكومة البلشفية إلى السلطة ونشرت بنود اتفاقية سايكس - بيكو السرية لتقسيم بلاد الشام بين الحلفاء، بدأت الجماهير العربية بالتحرك. وقد ركز الشارع الفلسطيني على مسألتين: الهجرة اليهودية (التي أصبحت الآن من أهداف السلطة الانتدابية)، ونقل الأراضي إلى مشاريع الاستيطان الصهيوني.

وبعكس الوضع الذي كان سائداً في الفترة العثمانية، تحولت المناسبات الاحتفالية الشعبية والدينية الآن إلى بؤر مواجهة مع السلطة الانتدابية. وكان أهم هذه الاحتفالات في المنطقة الوسطى (إن لم يكن في فلسطين كلها) مسيرة موسم النبي موسى. بدأت هذه المواجهات في ربيع سنة ١٩١٩، واستمرت عامين. في هذه الفترة أخذ الكولونيل ستورز على عاتقه تنظيم هذه الاحتفالات، هادفاً من وراء ذلك، بحسب تحليل واصف جوهرية، إلى السيطرة على مسيرة الجماهير كي لا تتحول إلى «أعمال شغب» بلغة السلطة؛ ومن ناحية أخرى إلى استيعاب هذه المسيرة التقليدية ضمن نشاطات الإدارة المدنية الجديدة في فلسطين.

وفي هذا الإطار توافقت رؤية الحاكم العسكري مع مصالح الحاج أمين الحسيني، النجم الصاعد بين قادة الحركة الوطنية، والذي اعتبر نموذجه التاريخي القائد صلاح الدين الأيوبي حين ابتدع مسيرة النبي موسى في نهاية حروب الفرنجة. فالحاكم العسكري ومفتي القدس تواطآ - كل لأهدافه الخاصة - على تنظيم مراسيم خروج المسيرة من القدس.

وهكذا تحولت احتفالات النبي موسى، التي كانت تشكل أحد أهم الاحتفالات الشعبية في الفترة العثمانية، إلى عيد رسمي بوصاية انتدابية. أمّا الحاج أمين فقد

(٥٠) يذكر جوهرية أن وجهات النظر في فلسطين اختلفت بشأن الإحصاء العام، وأن فخري النشاشيبي، ابن عم راغب، زعيم المعارضة لاحقاً، قاد تياراً يدعو السكان إلى مساندة الدعوة إلى إجراء الإحصاء.

ساهم بدور فعال في «تأميم» هذه الاحتفالات بإشراف مكتب المفتي.[٥١] وفي السياق نفسه، بادرت السلطات الانتدابية أيضاً إلى تنظيم احتفالات الجمعة العظيمة وسبت النور بإشراف الدولة، وهي خطوات استكملت إعادة ترتيب الاحتفالات الدينية الشعبية بوصاية حكومية، في الفترة نفسها التي بدأ المجتمع بالتوجه نحو رؤية قومية علمانية في تنظيم نفسه.

أمّا ستورز، المستشرق الذي أدى دوراً مهماً في إحياء هذا التقليد، فقد خلفه السير إدوارد كيث - روش، الحاكم العسكري المعادي للعرب. وكان واصف جوهرية قد عرف الحاكمين عن قرب بحكم وظيفته في الحكومة، وقارن بين شخصيتيهما وأسلوبيهما في إدارة شؤون السلطة لمصلحة المثقف والسياسي المحنك رونالد ستورز. لكن واصف كان يعي أيضاً دور ستورز في استغلال التراث الديني للوصول إلى أهدافه السياسية، كما يتضح من الوصف التالي للاشتباكات بين جماهير القدس والشرطة البريطانية سنة ١٩٢١:

> أقام الجيش قوة دفاع هائلة في الثغرة التي فتحت خصيصاً لدخول الإمبراطور الألماني في سور المدينة بجانب المدخل الرئيسي باب الخليل، وهذه القوة التي عززت بالمدافع الثقيلة والدبابات وقوى الجيش المسلح بكامل الأسلحة كان يترأسها صورياً حاكم القدس العسكري السير رونالد ستورز، راكباً على جواده وبألبسته العسكرية. لماذا وضعت هذه القوة على الأخص في ذلك المكان من المدينة يا ترى؟!!
>
> وضعت خصيصاً للوقوف في وجه الموكب العظيم وأشاوس جبل الخليل أو جبل النار كما يعرف ليومنا هذا، ولكي لا يسير في الطريق المؤدية إلى الحرم الشريف خوفاً من التحرش باليهود مرة ثانية [....].
>
> وصل الموكب في صباح الأحد إلى الجسر الواقع ما بين بركة السلطان ووادي الربابة، وهناك تمهل وبدأ يتمختر دقة دقة، والشباب تلعب بالسيوف والشيوخ تنشد الأناشيد الدينية، وفريق يرقص بحلقات في الشارع وينشد الأهازيج الوطنية، وكانت الأعلام لكل قرية ومنطقة من جبل الخليل مرفوعة، والخيول العربية تسير على نغمات الطبول والنايات، منتظر خلاب إلى أن وصل في الثانية من بعد ظهر ذلك اليوم المشهود، وفي هذه العقبة التي تصل ما بين بركة السلطان إلى طرف سور مدخل باب الخليل، أخذ وقتاً أكثر من ست ساعات، وقد ذاق الجيش البريطاني والبوليس والقائمون بالمحافظة على الأمن والمحيطون بالموكب العظيم ذاقوا ألوان العذاب والعطش، وكان الطقس صدفة

(٥١) «المخطوطة الجوهرية»، ص ١٩٨ - ١٩٩.

يميل إلى الحر على غير عادة، ما جعل هذا الحشد يزيد من التحمس والقوة، وكان المتفرجون من ضفتي الطريق ومن شرفات المنازل والمقاهي والمخازن يلاحظون بأن هذا الموكب وفي عيونه تعطش للدم... لا بد له من عمل شيء على غفلة.

وقد صدق تنبؤ المتفرجين، وكنت أنا واحداً منهم، فعندما وصل أول الموكب قمة باب الخليل المعروفة بالقدس القلعة، ووجد أن باب الخليل الرئيسي مغلق، وكذلك الثغرة المعروفة في السور منيعة بواسطة المدافع والدبابات وأفراد الجيش المدجج بأسلحته الكاملة، وبموجب إشارة الحاكم السير رونالد ستورز أخذ الموكب الأول طريقه إلى الغرب متجهاً إلى شارع يافا حتى مشى ما يقرب من نصف الموكب... وفي أقل من لمحة البصر وبقوة فائقة عاد نصف هذا الموكب للخلف وقابل النصف المتأخر منه، وانثنى إلى ثغرة السور مهاجماً قوى بريطانيا ومتحدياً المدافع والرشاشات والدبابات وكل قوى الأمن، وكان بالفعل مشهداً مهيباً لن أنساه ما دمت حياً.

ولكن هل تدري ماذا عمل السير رونالد ستورز خوفاً على كسر شوكة بريطانيا، تلافى الأمر وهنا الدهاء فقد قلب وأظهر نفسه وكأنه عربي قحطاني... وبدأ يرحب باللغة العربية في هذا الموكب ترحيباً ليس له مثيل فيقول أهلاً... أهلاً... بالأبطال... نعم تفضلوا ومعكم الحق بالمحافظة على العادة بأن تسيروا داخل السور إلى الحرم هيا تفضلوا... وهكذا أنقذ الموقف وتجنب حقن الدماء وكسب أرواح الجيوش البريطانية، وهكذا لم يتعدّ الموكب على أحد عندما رأى أن ستورز يرحب به، وهذا ما كان يبغيه بأن يسير داخل السور وليس شارع يافا، ويعرج على باب العمود، وربما باب الساهرة، ويدخل الحرم من باب الأسباط.[٥٢]

بخلاف ستورز، كان الحاكم كيث - روش يفتقر إلى سلاسة الكولونيل وحنكته السياسية. وقد وصف الفلسطينيين بأنهم «شعب كسول بطبيعته، قد يحلو لك العيش في أوساطه لكن سراويلهم الطويلة تخفي في طياتها خطايا كثيرة.»[٥٣] لكن من الواضح أنه حين أتى إلى سدة الحكم سنة ١٩٢٦ لم يعد في الإمكان أن يتحكم في المواجهات بين الحركة الوطنية العربية والحركة الصهيونية بالمنطق الدبلوماسي نفسه الذي استعمله ستورز.

وعلى الرغم من الصيغة العلمانية للحركة الوطنية الفلسطينية كما انعكست في البرامج السياسية لأحزابها الرئيسية (حزب الاستقلال، والحزب العربي الفلسطيني،

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٥٣) Segev, op. cit., p. 168.

وحزب الدفاع، والحزب الشيوعي)، وفي الرؤية الأيديولوجية لزعمائها (ربما باستثناء حركة عز الدين القسّام في شمال فلسطين)، فإن الشعور الديني بدأ يتغل في لغتها ومفرداتها. يتضح ذلك جرّاء الاستخدام المتزايد للطقوس والشعائر الدينية في التعبئة السياسية، كما يتضح من خلال الأحداث التي فجرت الاشتباكات بين العرب واليهود في تلك الفترة، مثل أحداث حائط البراق والحرم الإبراهيمي، وكان الشعار الذي رددته الجماهير في تلك المناسبات «سيف الدين الحاج أمين.»!!

اللافت للنظر في الخطاب السياسي في بداية عهد الانتداب أيضاً كان السرعة التي استعاد الشارع بها حنينه النوستالجي إلى الحقبة العثمانية، بعد فترة قصيرة من الاحتفاء بـ «نهاية عهد الطغيان». وقد شملت النوستالجيا الحنين إلى رموز طورانية معادية للعرب، مثل شخصية مصطفى كمال أتاتورك. واشتهرت في تلك الفترة أغنية «الفؤاد مخلوق لحبك» من تلحين وأداء زكي مراد (والد المغنية المشهورة ليلى مراد)، وقد غناها في القدس أول مرة سنة ١٩٢١، ثم انتشرت في أنحاء فلسطين كافة.

الفؤاد مخلوق لحبك(٥٤)

الفؤاد مخلوق لحبك	والعيون على شان تراك
والملوك تطلب رضاك	والنفوس تحيا بقربك
راعي ربك رق قلبك	اشفي صبك من لماك

دور

الجمال منسوب لشكلك	والقمر محسوب ضياك
مين يطول في الملك وصلك	وانت في باهي علاك
مين يماثلك مين يعادلك	مين يليق لك في سماك

ويبدو أن هذه الأغنية كان نظمها أصلاً الشاعر إبراهيم القباني في مدح الملك فؤاد الأول، إلاّ إنها سرعان ما انتشرت في سورية وفلسطين، ونسبت إلى القائد أتاتورك احتفالاً بانتصاراته على جيوش الحلفاء في الأناضول. ولاقت أسطوانة «الفؤاد مخلوق لحبك» رواجاً واسع الانتشار في العشرينيات إذ كان الطلب عليها كثيراً في محلات أبو شنب للموسيقى، المستورد الرئيسي للأسطوانات المصرية والعربية، وذلك عندما بدأ الفلسطينيون يشعرون بأن أهداف الحكم البريطاني خدعتهم.

(٥٤) «المخطوطة الجوهرية»، ص ٨٤.

غياب الحميمية في الحيز العام الجديد

برزت خلال الحرب العظمى أنماط وممارسات اجتماعية جديدة في الحياة المدينية، وتبلورت في فترة الانتداب. في البداية، تضافرت المجاعة والأوبئة والنفي الجماعي على إحداث تغييرات جذرية في النسيج الاجتماعي لعدة مراكز حضرية. في القدس تحديداً ظهرت فئات جديدة خارج سور البلدة القديمة احتضنت هذه القيم الجديدة. وساهم قطاع الدولة في ظهور تجمعات جديدة من الموظفين، وفي استثمارات القطاع العام، الأمر الذي أدى إلى تفعيل ونمو شرائح أخرى من الطبقة الوسطى في المناطق الساحلية أيضاً.

في القدس برزت في الأحياء المحيطة سمات الثقافة الجديدة: التعليم العلماني، والمقاهي، والنوادي الاجتماعية والأدبية، وأماكن الترفيه التي عكست نمو الأذواق البورجوازية الجديدة. ونستطيع أن نستشف من الكتابات الخاصة في هذه الفترة، من مذكرات ويوميات، ظهور أنماط من التعابير الفردية والانعتاق من الروابط العائلية والمذهبية. وكان التخطيط المدني في الفترة الانتدابية، على أيدي المهندسين المعماريين ماكلين وريتشموند وغيديز وآشبي، وعلى أيدي معماريين فلسطينيين من أمثال جورج الشبر، ساهم مساهمة أساسية في بلورة هذه التحولات في السيكولوجيا الحضرية. نراه مثلاً في تخطيط الجنائن المحيطة، الذي تبناه تشارلز آشبي، في الحد الفاصل بين البلدة القديمة والأحياء الجديدة، ووجود «مسارات مميزة تهدف إلى إثارة العواطف وإيحاءات ذهنية متضاربة.» ويقول غيتلر إن هذه الهندسة المشهدية خُططت عن قصد لتستحضر في أذهان الزائر «شعوراً دينياً وعاطفياً عن المدينة وأسوارها، مبنياً على تراكم قرون من التاريخ المشحون.» وكما هو الحال في تصميم الحدائق الإنكليزية، «تم وضع المقاعد الخشبية في أماكن استراتيجية لتعزيز هذا الشعور العاطفي وتقويته.»[٥٥] لكن إلى أي مدى نجح آشبي ورفاقه في الوصول إلى هذا الهدف بتطبيق تصاميمهم المعمارية، وفي الجمع بين الإثارة العاطفية واستحداث حيز جديد من الخصوصية في التجربة الحياتية لأهل المدينة؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال، إلاّ إنه من الممكن أن نرى أثره بطريقة غير مباشرة في الكتابة الذاتية لتلك الفترة.

في مذكرات واصف جوهرية، كما هو الحال في معظم السير الذاتية العربية المعاصرة، تظهر لنا مفارقة جديدة. فهذه المذكرات مفعمة بالروح الفردية الانعتاقية،

---

(٥٥) Gitler, op. cit., p. 39.

لكنها تعاني في الوقت نفسه جرّاء غياب الحس الحميمي. قد يبدو للقارئ أن هناك تناقضاً في هذا التشخيص، وخصوصاً إذا راجعنا الكم الهائل من تفصيلات الحياة الشخصية في المذكرات ونزعتها إلى البوح بما هو مكتوم عادة. وللمذكرات الجوهرية قيمة خاصة ومميزة لأنها تكشف وتهزأ وتحتفل في آن واحد بمجموعة من الممارسات الاجتماعية، منها ما هو عادي وروتيني، ومنها ما هو مستتر وغير مباح به. البوح إذاً هو السر في قيمة المذكرات، لكنه على الرغم من ذلك بوح غير حميمي. نرى المذكرات تركز على الجانب الخفي من الحياة الخاصة لوجهاء القدس وأعيانها، وعلى سلوكيات النخبتين العثمانية والبريطانية من عسكر وسياسيين، وعلى فضائح وبطولات الناس العاديين التي ولد وكبر جوهرية في أحضانها. وهي تقلب العادي والروتيني إلى مشهد عجائبي، وتسمح لنا برؤيته بأعين جديدة، لكنها في النهاية تقف عند حافة البوح ولا تتعداها لتتجاوز الحاجز النفسي الذي يسمح بالمشاركة الحميمية للذات.

قد لا يكون هذا الحكم مستغرباً إذا افترضنا أن الكم الأعظم من هذه المذكرات مكون من تسجيلات سردية وانطباعية المستهدف منها - في الغالب - جمهور قارئ محكوم بمفاهيم شرف العائلة وسمعتها. ومع ذلك، لدينا استثناءات مهمة لهذا التقويم لمجمل أدب السِيَر والتراجم العربية الحديثة. من أهم هذه الاستثناءات السيرة الذاتية لأحمد فارس الشدياق، «الساق على الساق في ما هو الفارياق»، المنشورة في باريس سنة ١٨٥٥.[٥٦] نستذكر هنا حدثين في رواية الشدياق التي يسردها بضمير الغائب والمصبوغة بالحميمية المفرطة. يتعلق الأول بتجربته المحرجة والمضحكة في ليلة دخلته على عروسته القبطية وعلاقته بأهلها، ويتعلق الثاني بمصارحة الذات حين اكتشف خيانة زوجته له بعد عامين مع خادمه المالطي في فاليتا - وهي مصارحة فريدة في نوعها في الأدب العربي إجمالاً.[٥٧]

ونجد نموذجاً آخر لهذا الاستثناء في الرسائل المتبادلة بين خليل السكاكيني ومعشوقته (ولاحقاً زوجته) سلطانة عبده. وهي نصوص مشبعة بالعتاب والشعور بالذنب والعواطف غير المتبادلة.[٥٨] كما نجده في ذلك الجزء من مذكرات الشيخ

---

(٥٦) أحمد فارس الشدياق، «اعترافات الشدياق في كتاب الساق على الساق»، تحرير عماد الصلح (بيروت: لا ن.، ١٩٨٢).

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٢ - ٢٧٤.

(٥٨) خليل السكاكيني، «يوميات خليل السكاكيني: يوميات. رسائل. تأملات»، الكتاب الأول (رام الله: مركز خليل السكاكيني الثقافي ومؤسسة الدراسات المقدسية، ٢٠٠٣).

عمر الصالح البرغوثي حين حاول، بلا نجاح، أن يقنع زوجته المتعزلة بأن تصبح رفيقته وجليسته في الأماكن العامة.[٥٩] وفي الأدب الفلسطيني المعاصر نجده أيضاً في ذكريات طفولة الشاعرة فدوى طوقان، وفي وصفها الصريح للظلم و«التعتير» اللذين تعرضت لهما من والديها وإخوتها. ففي سيرتها النابلسية، «رحلة جبلية»، حطمت فدوى المحرمات التي تتعلق بسمعة والديها المتوفين في حديثها المفتوح عن نشأتها المعلبة في كنفيهما، وعن تمردها المبكر كفتاة مقموعة ومحبوسة بين جُدُر منزلها. لكن هذه الحالات تشكل كلها نصوصاً فريدة للإفصاح الحميمي عن الذات، وهي في مجملها نقطة في بحر من الكتمان.

في حالة المذكرات الجوهرية، يظهر هذا الغياب للحس الحميمي لافتاً للنظر على خلفية العدد الكثير من الروايات الفضائحية التي يتعرض لها الكاتب في حياة وجهاء القدس الخاصة. فهو يتعرض بالتفصيل للحياة الصاخبة في شققهم الخاصة («دور العازبين»)، ولتحديهم الأخلاق العامة، ولسير عشيقاتهم، ولانغماسهم في الملذات والكيف، ولدوره شخصياً في حياة هذه الشخصيات. إلاّ إن هذا الإفصاح عن دقائق الحياة الداخلية في حياته وحياة صحبه يرد إلينا كله بشكل قصصي يبدو أن القصد منه سرد ملاحظات اجتماعية عن أنماط الحياة المتغيرة في فترة حاسمة من تاريخ القدس؛ أي أن الشكل الغالب فيها هو المشهدي لا الذاتي. وهي أحداث تجري في الدرجة الأولى للآخرين، بينما هو - الراوي - يظهر كشاهد عيان عليها. أمّا هو وعائلته، فهما في الغالب معصومان من مبضع الجراح النقدي.

في بعض الأحيان يتنازل الكاتب عن هذه المسافة المفروضة على عائلته عندما يتكلم بشيء من التفصيل على أصول عائلتي أمه وأبيه في البلدة القديمة، إلاّ إنه لا يستكمل هذه الصورة إلاّ بصورة سطحية عندما يأتي إلى ذكر حياة إخوته (وخصوصاً أخواته) اليومية. أمّا زوجته وعلاقته بها ودائرة علاقاته الخصوصية فتبقى غامضة. ثم فجأة يتخلى واصف عن هذا الحذر في المجلد الثاني من مذكراته، خلال الأعوام الأولى للحكم البريطاني، عندما يعرض بحميمية بالغة قصة فيكتوريا: وقوعه في الغرام، ثم خطوبته وزواجه بها. ولهذا الإفصاح الحميمي أهمية بالغة لأنه يظهر فجأة على نحو استثنائي في باقي السرد، ولأنه يوفر لنا مادة خصبة عن تجربته في الحب الرومانسي والزواج، ولأنه أيضاً يدخل القارئ في عالم ما هو عادة مكتوم وغير مفصح عنه.

(٥٩) البرغوثي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥١.

قابل واصف. فيكتوريا أول مرة في أريحا خلال الحرب، عندما كان ضابطاً في البحرية العثمانية. كان أبوها صليبا سعد من قرية بير زيت أصلاً، لكنه انتقل إلى أريحا حيث أنشأ فندق الجلجال عند مدخل المدينة وأداره. اعتقلت السلطات العثمانية صليبا ونفته إلى أنقرة خلال الحرب لأسباب غير معروفة (على الأقل لا يخبرنا واصف عن هذه الأسباب في مذكراته). كانت النتيجة أن تولت ابنته الشابة فيكتوريا إدارة الفندق بنجاح باهر حتى نهاية الحرب. وفي بداية الحكم العسكري، أصبح الفندق وباره مكاناً مفضلاً لارتياد الضباط الإنكليز الذين اعتادوا تسمية صاحبته بـ «فيكتوريا أريحا» (فيكتوريا جيريكو). وكان كبار قادة الجيش، مثل الجنرال بولز والجنرال موني والكولونيل ستورز، من زبائن الفندق الدائمين.(٦٠)

في هذا السياق نعلم من واصف قصة «تبني» البطريرك الأورثوذكسي في القدس لفيكتوريا، بعد أن أقنع عائلتها بالتنازل عنها، وقصة صراعه مع البطريرك ليقنعه بأن يبارك خطوبته على فيكتوريا، وقصة مغامراته في شهر العسل في القاهرة.(٦١)

تعود هذه المصارحات الحميمية إلى الظهور مرة أخرى في نهاية المذكرات عندما يصل الكاتب إلى شيخوخته ويشعر بالوحدة القاتلة، فيفكر بالزواج مرة ثانية كي يعيد شيئاً من الاستقرار إلى حياته بعد وفاة فيكتوريا. وقد أبرزت هذه الأحداث شخصية واصف جوهرية ككاتب ساخر من الطراز الأول. بعد جنازة زوجته فيكتوريا مباشرة كان واصف يستقبل المعزين في بيت ابنته يسرى في بيروت. يظهر رجل لم يلحظه واصف من قبل أخذ يتلو خطاب رثاء طويلاً يعدد فيه مناقب المرحومة بعاطفة جياشة، الأمر الذي دفع واصف إلى البكاء والنحيب. بعد ذلك ينتقل الرجل فجأة إلى مدح مناقب عائلتها وزوجها بطريقة عكست معرفة حميمة بالعائلة. ثم يدرك واصف أن الرجل من طائفة ممتهني حضور الجنائز الذين ينتقلون من مناحة إلى أخرى بهدف الارتزاق. يصحو واصف من أحزانه موقتاً، ويمد يده إلى الرجل ببضع ليرات: «أرجوك يا أخي، قطعت قلبي!» أمّا الرجل فينتابه شيء من الارتباك ويصر على أن يحتفظ واصف بالرثاء المكتوب: «لا يا أخي - هذا شعرك وأكيد ستحتاجه في جولتك القادمة.»

كان مكان اللقاء الحميمي الثاني هو أريحا مرة أخرى، وحرب تنتهي بكارثة

(٦٠) فدوى طوقان، «رحلة صعبة، رحلة جبلية» (رام الله: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ١٨ - ٢٢.

(٦١) «المخطوطة الجوهرية»، ص ١٠٢.

جديدة مع فارق مهم؛ فالحرب العظمى سنة ١٩١٧ أثارت توقعات متفائلة عن مستقبل مشرق لفلسطين وبلاد الشام. أمّا الحرب الثالثة، حرب فلسطين سنة ١٩٤٨، فقد جلبت معها كارثة النفي والتشرد. أصبحت أريحا مكان اللجوء الكبير لشعب مهزوم، إذ نزح مئات الآلاف من سكان السهول الساحلية إلى وادي الأردن. في هذا المنعطف يظهر واصف كأنه يحاول إعادة بناء حياته الشخصية في إطار المأساة الجماعية لفلسطين. يتسم أسلوبه بالمصارحة الجريئة مع القارئ، وكأنه يسعى لمشاركته في الحدث. والمناسبة هنا هي زواجه الثاني من أرملة عزم على ربط حياته بحياتها. هذا الحدث أيضاً فريد في إطار المذكرات، لا لاحتوائه على مقدار كبير من الحميمية في التعبير عن عواطفه فحسب، بل أيضاً لأنه يعكس مصارحة صادقة مع الذات لرجل تجاوز العقد السادس من عمره، ووقع مرة أخرى في الغرام. ويعكس بقية المذكرات، يوجه المؤلف سلاحه الساخر هذه المرة ضد نفسه. يبدأ المحاولة في الزواج الثاني بلملمة أطراف شجاعته ويتوجه إلى بيت الأرملة التي وقع في غرامها، فيفاجأ بالرفض الحازم والمؤدب من جانبها، وتذكّره - بحسب الرواية - بأن ثلاثة خطّاب أهم منه كثيراً في الجاه والمال قد تقدموا إليها قبله بطلب يدها.[٦٢] ينهار واصف من هول الصدمة، ويتجنب لفترة طويلة المرور بطريق عين السلطان - مشهد خيبة أمله.[٦٣] وفجأة يتخلى الكاتب عن المناعة الساخرة التي كان يتستر خلفها، ويظهر أمامنا - بمحض إرادته - إنساناً هشاً حساساً، لكن صاحب كرامة. في النهاية، يختتم السرد بحوار نوستالجي مع الشيوعي المنفي والمناضل المقدسي العجوز نجاتي صدقي، وهو نقيضه تقريباً في معظم جوانب شخصيته، وهو يراجع معه مسيرته الطويلة في الحياة كجندي، ومتسكع، وموظف دولة، وكاتب ساخر، وموسيقار، وشاهد على عصره.[٦٤]

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٠.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٤ - ٣٧١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٥. كان نجاتي كتب في السجل الذهبي الخاص بالمجموعة الجوهرية، عندما زار متحف الجوهرية في القدس بتاريخ ٩ تموز/يوليو ١٩٤٧، ما يلي: «. . . والواقع أن الشخص الذي يزور القدس، ولا يزور متحف الأستاذ جوهرية، مثله مثل ذلك الشخص الذي يزور مجاهل إفريقيا، ويرى فيها جميع الحيوانات إلاّ الفيل. . !».

الفصل الثاني عشر

السير والسير الذاتية في بلاد الشام: ببليوغرافيا مختارة

منى نصولي و لقمان محو

١) عام

- ابن هلال المقدسي، أبو محمود أحمد بن محمد. أحمد الخطيمي (تحقيق). «مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام». بيروت: دارالجيل، ١٩٩٤.
- أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل. محمد زاهد الكوثري (تصحيح) وعزت العطار الحسيني (مراجعة). «تراجم رجال القرنين السادس والسابع، المعروف بالذيل على الروضتين». القاهرة: دار الكتب الملكية، ١٩٤٧.
- التميمي، أمل. «السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر». بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.
- جبوري، محمد صابر عبيد. «السيرة الذاتية الشعرية: قراءة في التجربة السيرية لشعراء الحداثة العربية». الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، ١٩٩٩.
- الحديدي، عبد اللطيف محمد السيد. «فن السيرة بين الذاتية والغيرية في ضوء النقد الأدبي». القاهرة: دار السعادة للطباعة، ١٩٩٦.
- الربابعة، حسن. «الترجمة الذاتية لأبي فراس الحمداني من ديوانه: 'قراءة جديدة'». إربد: المركز القومي للنشر، ١٩٩٩.
- شرف، عبد العزيز. «أدب السيرة الذاتية». بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٢.
- شِشن، رمضان (تحقيق). «سنا البرق الشامي: لقوام الدين الفتح بن علي البنداري، وهو مختصر البرق الشامي للعماد الأصفهاني». بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧١ - ١٩٨٧.
- عبد الدايم، يحيى إبراهيم. «الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث». بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٥.
- عبد الستار، مؤيد. «السيرة الذاتية: دراسة نقدية». بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٦.

- عبدري، محمد بن محمد. علي إبراهيم الكردي (تحقيق). «رحلة العبدري». دمشق: دار سعد الدين، ١٩٩٩.
- العطار، مها فائق. «فن السيرة الذاتية في الأدب العربي حتى أوائل الثمانينات». دمشق: م. ف. العطار، ١٩٩٧.
- كامبل، روبرت (إعداد). «أعلام الأدب العربي المعاصر: سير وسير ذاتية». بيروت: فرانتس شتاينر شتوتكارت، ١٩٩٦.
- المعاملي، شوقي محمد. «السيرة الذاتية في التراث». القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩.
- المؤيد في الدين، هبة الله بن موسى. محمد كامل حسين (تحقيق). «سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة: ترجمة حياته بقلمه». القاهرة: دار الكاتب المصري، ١٩٤٩.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. مرجليوث وداود صموئيل (تحقيق). «إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، المعروف بمعجم الأدباء أو طبقات الأدباء». القاهرة: مطبعة هندية، ١٩٢٣ - ١٩٢٦.
- Brown, W. Sorley. *My War Diary (1914-1919) Recollections of Gallipoli, Lemnos, Egypt and Palestine*. Galashiels: J. McQueen & Sons, Ltd., 1941.
- Darwish, Mahmud. Ibrahim Muhawi, trans. *Memory for Forgetfulness: August, Beirut, 1982*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1995.
- Idriess, Ion Llewellyn. *Lurking Death: True Stories of Snipers in Gallipoli, Sinai and Palestine*. Sydney: Angus and Robertson Ltd., 1942.
- Makdisi, Jean Said. *Teta, Mother and Me: An Arab Woman's Memoir*. London: Saqi Books, 2004.

٢) الأردن

- أبو شريفة، عبد القادر (تحرير). «أدب السيرة والمذكرات في الأردن: ملتقى جامعة آل البيت الثقافي الثاني، ١٥ - ١٦ محرم ١٤١٩هـ/ ١١ - ١٢ أيار ١٩٩٨م». الأردن، المفرق: جامعة آل البيت، ١٩٩٩.
- أبو غنيمة، هدى (جمع وإعداد). «سيرة منفية: من أوراق الدكتور محمد صبحي أبو غنيمة». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١.
- الحسين بن طلال (ملك الأردن). «ليس سهلاً أن تكون ملكاً: سيرة ذاتية».

عمان: الأهلية، ١٩٩٠.
- رفاعي، عبد المنعم. «الأمواج: صفحات من رحلة الحياة». عمان: وزارة الثقافة، ٢٠٠١.
- زيادين، يعقوب. «البدايات: سيرة ذاتية... أربعون سنة في الحركة الوطنية الأردنية». بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨١.
- الشاعر، جمال. «دفاتر العمر: أوراق من رحلة الحياة والسياسة». عمان: دار سندباد للنشر، ٢٠٠٢.
- عمرو، نبيل. «ألف يوم في موسكو، ١٩٨٨ - ١٩٩٣». عمان: دار الشروق، ١٩٩٥.
- عويس، وهدان. «العودة إلى 'الهداة': رحلة العمر». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣.
- الفرا، محمد. «سنوات بلا قرار». القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨.
- المجالي، عبد السلام. «رحلة العمر: من بيت الشعر إلى سدة الحكم». بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠٣.
- ملحس، ثريا. «أراقيم معلقة على مقبرة الكون: مشاهد من سيرة ذاتية تستمر». عمان: دار أزمنة، ١٩٩٧.
- موسى، سليمان. «ثمانون: رحلة الأيام والأعوام». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢.
- موسى، سليمان. «خطوات على الطريق: سيرة قلم، تجربة كاتب». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣.
- Abdullah, King of Jordan. *My Memoirs Completed «Al Takmilah.»* London: Longman, 1978.
- Hussein, King of Jordan. *Uneasy Lies the Head: The Autobiography of His Majesty King Hussein I of the Hashemite Kingdom of Jordan.* [New York]: B. Geis Associates; distributed by Random House, 1962.

٣) سورية

- إيبش، يوسف (تحقيق). «مذكرات الأمير عادل أرسلان، ١٩٣٤ - ١٩٣٥». بيروت: الدار التقدمية، ١٩٨٣.

- إيبش، يوسف (تحقيق). «مذكرات الأمير عادل أرسلان: المستدرك، ١٩٤٨». بيروت: الدار التقدمية، ١٩٩٤.
- البديري، أحمد الحلاق (جمع). «حوادث دمشق اليومية». القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٩.
- بشور، حنا توفيق. «من ذاكرة أبي: ذكريات العقيد توفيق بشور». دمشق: مكتبة الشرق الجديد، ١٩٩٨.
- جزائري، بديعة الحسني (تحقيق). «قطوف باسقة: قطوف من السيرة الذاتية للمرحوم العميد عدنان العجلاني». دمشق: دار سلام للترجمة والنشر، ١٩٩٧.
- صفوة، نجدة فتحي (تحقيق). «مذكرات رستم حيدر». بيروت: الدار العربية للموسوعات، ١٩٨٨.
- العاص، سعيد. «صفحة من الأيام الحمراء: مذكرات القائد سعيد العاص، ١٨٨٩ - ١٩٣٩». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨.
- العطار، مها فائق. «حصاد العمر: حكايتي مع الأيام، ١٩٣١ - ١٩٩٩». دمشق: م. ف. العطار، ٢٠٠٠.
- العطري، عبد الغني. «اعترافات شامي عتيق: سيرة ذاتية وصور دمشقية». دمشق: دار البشائر، ١٩٩٨.
- قاسمية، خيرية (إعداد). «مذكرات فوزي القاوقجي». بيروت: دار القدس، ١٩٧٥.
- القاوقجي، فوزي. «فلسطين في مذكرات القاوقجي، ١٩٣٦ - ١٩٣٨». بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٧٥.
- كرد علي، محمد. «المذكرات». دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٤٨ - ١٩٥١.
- الكزبري، سلمى الحفار. «الطفي الحفار، ١٨٨٥ - ١٩٦٨: مذكراته، حياته وعصره». لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٧.
- كيلاني، رشيد. «مذكرات رشيد كيلاني: عسكرياً ودبلوماسياً». دمشق: دار مجلة الثقافة، ١٩٩٠.
- منصور، إبراهيم. «أصداء وظلال: أدباء مكرمون». دمشق: اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٠.
- هلال، ريم. «البصر والبصيرة: سيرة ذاتية». بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٢.
- Al-Amin, Muhsin. *Autobiographie d'un clerc chiite du Gabal 'Amil: Tiré de: Les notables chiites (A'yan al-si'a)*. Damas: Institut français d'études arabes de Damas, 1998.

- Usamah ibn Munqidh; Miquel, Andre. *Des enseignements de la vie = Kitab al-I'tibar: souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des Croisades*. Paris: Impr. nationale, 1983.
- Wilson, John Plumpton. *With the Soldiers in Palestine & Syria*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920.

٤) فلسطين

- أبو حنا، حنا. «ظل الغيمة: سيرة». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١.
- أبو حنا، حنا (إعداد). «مذكرات نجاتي صدقي». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠١.
- أبو خضرا، كنعان. «صحافي من فلسطين يتذكر». بيروت: ك. أبو خضرا، ١٩٨٥.
- أبو سمرا، محمد عبد. «الطريق إلى اللد؛ مذكرات لاجئ فلسطيني: من حكاية حرب ١٩٤٨». عمان: دار عمار، ١٩٨٨.
- أبو غربية، بهجت. «في خضم النضال العربي الفلسطيني: مذكرات المناضل بهجت أبو غربية». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٣.
- أبو غربية، بهجت. «من مذكرات المناضل بهجت أبو غربية: من النكبة إلى الانتفاضة (١٩٤٩ - ٢٠٠٠)». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤.
- الأطرش، يعقوب. «الأب إبراهيم عياد، شاهد حي على عصره: سيرة حياة وذكريات». بيت لحم: مركز المؤسسة التعليمية العربية، ٢٠٠٣.
- بسيسو، معين. «دفاتر فلسطينية». بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨.
- الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية. «كامل العسلي، العلامة المقدسي وقضية القدس: أبحاث ندوة دراسية خاصة في القدس». القدس: الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية، ١٩٩٦.
- جوهرية، واصف. سليم تماري وعصام نصار (تحرير وتقديم). «القدس العثمانية في المذكرات الجوهرية: الكتاب الأول من مذكرات الموسيقي واصف جوهرية ١٩٠٤ - ١٩١٧». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٣.
- جوهرية، واصف. عصام نصار وسليم تماري (تحرير وتقديم). «القدس

الانتدابية في المذكرات الجوهرية: الكتاب الثاني من مذكرات الموسيقي واصف جوهرية ١٩١٨ - ١٩٤٨». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٥.
- الحاج إبراهيم، رشيد. «الدفاع عن حيفا وقضية فلسطين: مذكرات رشيد الحاج إبراهيم، ١٨٩١ - ١٩٥٣». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٥.
- حبش، جورج. محمود سويد (حاوره). «التجربة النضالية الفلسطينية: حوار شامل مع جورج حبش». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٨.
- الحسيني، الحاج أمين. عبد الكريم عمر (تحرير). «مذكرات الحاج محمد أمين الحسيني». دمشق: الأهالي، ١٩٩٩.
- الحوت، بيان نويهض. «الشيخ المجاهد عز الدين القسام في تاريخ فلسطين». بيروت: دار الاستقلال للدراسات والنشر، ١٩٨٧.
- الحوت، بيان نويهض. «وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩١٨ - ١٩٣٩: من أوراق أكرم زعيتر». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٩.
- الحوت، شفيق. «عشرون عاماً في منظمة التحرير الفلسطينية: أحاديث الذكريات، ١٩٦٤ - ١٩٨٤». بيروت: دار الاستقلال للدراسات والنشر، ١٩٨٦.
- حوراني، فيصل. «الحنين: حكاية عودة». القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية، ٢٠٠٤.
- الخالدي، عنبرة سلام. «جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين». بيروت: دار النهار، ١٩٧٨.
- الخفش، حسني صالح. «مذكرات حسني صالح الخفش حول تاريخ الحركة العمالية العربية الفلسطينية». بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٧٣.
- الخوري، سعيد توفيق. باسل عقل (إشراف)، محمد يوسف نجم (إعداد وتحرير). «حسيب الصباغ: قضية في سيرة». بيروت: دار صادر، ١٩٩٧.
- دروزة، محمد عزة. «مذكرات محمد عزة دروزة: سجل حافل بمسيرة الحركة العربية والقضية الفلسطينية خلال قرن من الزمن، ١٣٠٥هـ - ١٤٠٤هـ/ ١٨٨٧م - ١٩٨٤م». بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.
- زعيتر، أكرم. «الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩٣٥ - ١٩٣٩: يوميات أكرم زعيتر». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٠.
- زيادة، نقولا. «أيامي: سيرة ذاتية». لندن: هزار، ١٩٩٢.
- السائح، عبد الحميد. «فلسطين: لا صلاة تحت الحراب: مذكرات الشيخ عبد

الحميد السائح». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٤.
- السكاكيني، خليل. «كذا أنا يا دنيا: يوميات خليل السكاكيني». القدس: المطبعة التجارية، ١٩٥٥.
- السكاكيني، خليل. أكرم مسلّم (تحرير). «يوميات خليل السكاكيني: يوميات. رسائل. تأملات». القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية، ٢٠٠٣ - ٢٠٠٥.
- سكيك، إبراهيم خليل. «شريط الذكريات عن غزة قبل نصف قرن». القدس: دار الكاتب، ١٩٥٠.
- سمرين، رجا. «أوراق الشتات: سيرة ذاتية ومذكرات، ١٩٢٩م - ٢٠٠٤م». عمان: دار اليراع للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.
- شاكر، تهاني عبد الفتاح. «السيرة الذاتية في الأدب العربي: فدوى طوقان وجبرا إبراهيم جبرا وإحسان عباس، نموذجاً». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢.
- شرابي، هشام. «الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي». بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.
- شومان، عبد الحميد. «العصامي: سيرة عبد الحميد شومان، ١٨٩٠ - ١٩٧٤». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٢.
- طوقان، فدوى. «رحلة جبلية، رحلة صعبة - سيرة ذاتية». عكا: دار الأسوار، ١٩٨٥.
- طوقان، فدوى. «الرحلة الأصعب». عمان: دار الشروق، ١٩٩٣.
- العارف، عارف. «أوراق عارف العارف». بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٧٣.
- عباس، إحسان رشيد. «فن السيرة». بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٦.
- عبد الهادي، عوني. خيرية قاسمية (إعداد). «أوراق خاصة». بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٧٤.
- عبد الهادي، عوني. خيرية قاسمية (تحرير). «مذكرات عوني عبد الهادي». بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.
- عودة، ندجة. «فدوى طوقان، ١٩١٧». نابلس: الجمعية العلمية الفلسطينية، ١٩٩٨.
- العيساوي، ريم. «فدوى طوقان: نقد الذات... قراءة السيرة: نقد». القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٩.

- الغوري، إميل. «فلسطين عبر ستين عاماً». بيروت: دار النهار، ١٩٧٢ - ١٩٧٣.
- قاسمية، خيرية (تحرير). «أحمد الشقيري، زعيماً فلسطينياً ورائداً عربياً». الكويت: لجنة تخليد ذكرى المجاهد أحمد الشقيري، ١٩٨٧.
- مدهون، ربعي. «طعم الفراق: ثلاثة أجيال فلسطينية في ذاكرة». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١.
- مواسي، فاروق. «أقواس من سيرتي الذاتية». الضفة الغربية: دار الهدى للطباعة والنشر، ٢٠٠٢.
- ناجي، طلال. «في الخيمة الأُخرى: صفحات من الذاكرة». بيروت: دار الرواد، ٢٠٠١.
- هياس، خليل شكري. «سيرة جبرا الذاتية في البئر الأولى وشارع الأميرات: دراسة». دمشق: اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠١.
- الولي، مصطفى، وعبده الأسدي (المحاوران). «بوح في المتاح: حوار شامل مع الدكتور الياس شوفاني في الفكر والسياسة والتجربة». دمشق: دار كنعان، ٢٠٠١.
- اليحيى، عبد الرزاق. «عبد الرزاق اليحيى بين العسكرية والسياسة: ذكريات». القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية، ٢٠٠٦.
- Aaronsohn, Alexander, *With the Turks in Palestine*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1916.
- Abu Sharif, Bassam, Uzi Mahnaimi. *Best of Enemies: The Memoirs of Bassam Abu-Sharif and Uzi Mahnaimi*. Boston, Mass.: Little Brown and Co., 1995.
- Amiry, Suad. *Sharon and My Mother-in-Law: Ramallah Diaries*. Granta Books, 2005.
- Aron, Wellesley. Helen Silman-Cheong, ed. *Wellesley Aron, Rebel with a Cause: A Memoir*. London: Vallentine Mitchell, 1992.
- 'Ashrawi, Hanan. *This Side of Peace: A Personal Account*. New York: Simon & Schuster, 1995.
- Ballobar, Antonio de la Cierva Lewita, conde de. Eduardo Manzano Moreno, ed. *Diario de Jerusalem, 1914-1919*. Madrid: Nereu, 1996.
- Barghouti, Mourid. *I Saw Ramallah*. Egypt: American University in Cairo, 2002.
- Ben-Ami, Yitshaq. *Years of Wrath, Days of Glory: Memoirs from the Irgun*. New York: Shengold Publishers, 1983.

- Berger, Elmer. *Memoirs of an Anti-Zionist Jew*. Beirut: Institute for Palestine Studies, 1978.
- Bond, Alvan, Pliny Fisk. *Memoir of the Rev. Pliny Fisk, A.M.: Late Missionary to Palestine*. Boston: Crocker and Brewster, 1828.
- Breen, Andrew Edward. *A Diary of My Life in the Holy Land*. Rochester, N.Y.: J.P. Smith Printing Company, 1906.
- Connell, John. *The House by Herod's Gate*. London: S. Low, Marston, 1947.
- Cooke, Miriam. *Hayati, My Life: A Novel*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2000.
- Deeb, Mary-Jane, Mary King, eds. *Hasib Sabbagh, from Palestinian Refugee to Citizen of the World*. Lanham, M.D.: Middle East Institute/University Press of America, 1996.
- Elath, Eliahu. *Zionism at the UN: A Diary of the First Days*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1976.
- Elliott, Liza. *Finding Palestine: One American's Trek from the Midwest to Middle East*. Pasadena, California: Hope Pub. House, 2002.
- Finkelstein, Norman G. *The Rise and Fall of Palestine: A Personal Account of the Intifada Years*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Finn, James. *A View from Jerusalem, 1849-1858: The Consular Diary of James and Elizabeth Anne Finn*. Ruthford, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1981.
- Gribbon, Walter, Aaron Aaronsohn. Anthony Verrier, ed. *Agents of Empire: Spying for a British Zion, 1915-1919: The Diaries of Walter Gribbon and Aaron Aaronsohn*. London: Brassey's (UK), 1995.
- Hamilton, Patrick M. *Riders of Destiny; The 4th Australian Light Horse Field Ambulance, 1917-1918: An Autobiography and History*. Gardenvale, Vic.: Mostly Unsung Military History Research and Publications, 1996.
- Hauser, Martin. *Auf dem Heimweg: Aus den Tagebuchern e. Deutchen Juden, 1929-1945*. Bonn: Bundeszentrale fur Politische Bildung, 1975.
- Hauser, Martin. *Shalom al Isreal: Aus den Tagebuchern e. Deutschen Juden, 1929-1967*. Bonn: Osang, 1980.
- Hauser, Martin. *Wege Judischer Selbstbehauptung: Tagebuchaufzeichnungen*

1929-1967. Bonn: Bundeszentrale fur Politische Bildung, 1992.

- Hisin, Hayyim. *A Palestine Diary: Memoirs of a Bilu Pioneer, 1882-1887*. New York: Herzl Press, 1976.
- Hisin, Hayyim. *Dnevnik Biluitsa*. Yerushalayim: Sifriyah 'Aliyah, 1973.
- Jacob, Satish. *Satish Jacob from Hotel Palestine Baghdad: Pages from a War Diary*. Delhi: Roli Books, 2003.
- Karmi, Ghada. *In Search of Fatima: A Palestinian Story*. England: Verso, 2002.
- Katznelson-Shazar, Rachel. *The Plough Woman: Memoirs of the Pioneer Women of Palestine*. New York: Herzl Press, 1975.
- Keith-Roach, Edward. Paul Eedle, ed. *Pasha of Jerusalem: Memoirs of a District Commissioner under the British Mandate*. London: Radcliffe Press, 1994.
- Kenny, Vincent S. *Herman Melville's Clarel: A Spiritual Autobiography*. Hamden, Conn.: Archon Books, 1973.
- Kent Hughes, W.S. *Modern Crusaders: An Account of the Campaign in Sinai and Palestine up to the Capture of Jerusalem*. Melbourne: Melville & Mullen, 1919.
- Khalid, Laila. George Hajjar, ed. *My People Shall Live: The Autobiography of a Revolutionary*. London: Hodder and Stoughton, 1973.
- Kisch, Frederick Hermann. *Palestine Diary*. New York: AMS Press, 1974; London: V. Gollancz, 1938.
- Kissin, Abraham. *Bi-shevi hayale ha-Mikado*. [Tel Aviv]: Hotsa'at «Ma'arakhot,» Tsevah haganah le-Yisra'el: Misrad ha-bitahon, 1970.
- Loth, Aloys. *Périple de la mer morte en hiver: 28 décembre 1908-7 janvier 1909: Journal de voyage de l'étudiant*. Jerusalem: École biblique et archéologique française de Jérusalem, 1997.
- Mansour, Atallah. *Waiting for the Dawn: An Autobiography*. London: Secker and Warburg, 1975.
- Morton, Daniel Oliver, Levi Parsons. *Memoir of Rev. Levi Parsons*. New York: Arno Press, 1977.
- Perl, William R. *Operation Action: Rescue from the Holocaust*. New York: F. Ungar Pub. Co., 1983.
- Rishpi, Mordekhai, Aryeh Gukovski, Aryeh Orni, Dov Harari. *Igrot mi-gov ha-*

arayot. 1970.

- Roberts, David. *Holy Land: Yesterday and Today: Lithographs and Diaries*. Swan Hill Press, 1997.
- Ruppin, Arthur, Alex Bein, ed. *Arthur Ruppin: Memoirs, Diaries, Letters*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1971.
- Said, Edward W. *Out of Place: A Memoir*. New York: Knopf, 1999.
- Samuel, Edwin Viscount Samuel. *A Lifetime in Jerusalem: The Memoirs of the Second Viscount Samuel*. London: Abelard-Schuman, 1970.
- Segre, Dan Vittorio. *Memoirs of a Fortunate Jew: An Italian Story*. England: Peter Halban Publishers, 1998.
- Senesh, Hannah. *Hannah Senesh: Her Life & Diary*. Introduction by Abba Eban. New York: Schocken Books, 1972.
- Shehadeh, Raja. *Sealed Room: Selections from the Diary of a Palestinian Living under Israeli Occupation, September 1990-August 1991*. England: Quartet Books, 1992.
- Shehadeh, Raja. *When the Bulbul Stopped Singing: A Diary of Ramallah under Siege*. England: Profile Books, 2003.
- Soltz, Shmuel. *Eight Hundred and Fifty Days from Border to Border during the Second World War*. Givatayim: S. Soltz, 1988.
- Stein, Shlomo G., G. Kristall Hochsmann und Wustensand. *Traum und Alptraum des Berliner Juden Shlomo G. Stein*. Horb am Neckar: Geiger-Verlag, 1989.
- Storrs, Ronald (Sir). *The Memoirs of Sir Ronald Storrs*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1937.
- Tuqan, Fadwa. Olive Kenny, trans. of Text & Naomi Shihab Nye, trans. of Poetry. *A Mountainous Journey: An Autobiography*. St. Paul, Minn.: Graywolf Press, 1990.
- Tuqan, Fadwa. Josephine Lama & Benoit Tadie, trans. *le cri de la pierre*. Paris: Langues & mondes/Asiathèque, 1998.

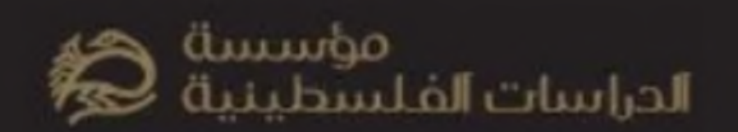
٥) لبنان

- أبو خاطر، جوزيف. «من وعي الذاكرة». بيروت: دار الصياد، ١٩٨٦.
- أبو عز الدين، حليم. «تلك الأيام: مذكرات وذكريات: سيرة إنسان ومسيرة دولة ومسار أمة». بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢.
- إسماعيل، عادل. «عادل إسماعيل المؤرخ، الباحث، الدبلوماسي: مداولات حفلة التكريم والندوة العلمية التي أقيمت له في ٢٨ و٢٩ تشرين الثاني ١٩٩٦». بيروت: دار النشر للسياسة والتاريخ، ١٩٩٧.
- الأمين، حسن. «حسن الأمين: مواجهة مع التاريخ: سيرة رجل على مدى الزمان والمكان». بيروت: مكتبة الفقيه، ٢٠٠٤.
- جنبلاط، كمال. خليل أحمد خليل وسوسن النجار نصر (تحقيق). «فلسفة العقل المتخطي، فلسفة التغيير: الجدليات». الشوف، لبنان: الدار التقدمية، ٢٠٠٣.
- الجندي، عاصم. «الاغتيال: سيرة روائية». بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٩.
- حلو، شارل. «مذكراتي، ١٩٦٤ - ١٩٦٥». بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٨٤.
- الحوت، بيان نويهض (إعداد). «ستون عاماً مع القافلة العربية: مذكرات عجاج نويهض». بيروت: دار الاستقلال، ١٩٩٣.
- خوري، منير. «مسيرة حياتي: ذكريات: من القرية إلى الأمم المتحدة ومن الجامعة إلى السجن». السويد: دار نلسن، ٢٠٠٣.
- دمشقية، نديم. «محطات في حياتي الدبلوماسية: ذكريات في السياسة والعلاقات الدولية». بيروت: دار النهار، ١٩٩٥.
- زاوق، فوزية الصغار. «الترجمة الذاتية في الأدب العربي: 'سبعون' نعيمة نموذجاً». تونس: ف. ص. زاوق، ١٩٩٩.
- زيادة، معن. «الفصول الأربعة: سيرة حياة». بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٩.
- سالم، إيلي أديب. «الخيارات الصعبة [١٩٨٢ - ١٩٨٨]: دبلوماسية البحث عن مخرج». بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٣.
- سلام، سليم علي. حسان علي حلاق (تحقيق). «مذكرات سليم علي سلام، ١٨٦٨ - ١٩٣٨، مع دراسة للعلاقات العثمانية والعربية والعلاقات الفرنسية - اللبنانية». بيروت: الدار الجامعية، ١٩٨٢.
- شديد، يوسف. «بين السياسة والدبلوماسية: ذكريات ومذكرات». بيروت: دار

النهار، ٢٠٠١.
- شماعة، منير. «إقلاع وهبوط: سيرة طبيب من رأس بيروت». بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠.
- الصليبي، كمال. «طائر على سنديانة: مذكرات». عمان: دار الشروق، ٢٠٠٢.
- طرابلسي، فواز. «صورة الفتى بالأحمر: أيام في السلم والحرب». بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٧.
- عسيران، ليلى. «شرائط ملونة من حياتي». لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤.
- قره علي، محمد. «سطور من حياتي». بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٨٨.
- مروة، كريم. صقر أبو فخر (محاور). «كريم مروة يتذكر: في ما يشبه السيرة». دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٢.
- مشاقة، ميخائيل. أسد رستم وصبحي أبو شقرا (تحقيق). «منتخبات من الجواب على اقتراح الأحباب». بيروت: مديرية الآثار العامة، ١٩٥٥.
- مؤسسة ريبوراما للخدمات الإعلامية الكاملة (إعداد). «سعادة السفير فؤاد الترك: عنه، منه، معه». بيروت: مؤسسة ريبوراما للخدمات الإعلامية الكاملة، ١٩٩٦.
- Alamuddin, Najib. *The Flying Sheikh*. London: Quartet Books, 1987.
- Anhoury, Sami. *Liban: Le calvaire le plus long: Journal de guerre, septembre 1984-juillet 1986*. Beyrouth: Editions Dar an-Nahar, [1987?].
- Assaf, Antoine-Joseph. *Terre blanche: Journal d'un otage au Liban*. [Paris]: Sarment, 2000.
- Chamoun, Camille. *Mémoires et souvenirs: Du 16 juillet 1977 au 24 décembre 1978*. Beyrouth: Impr. Catholique, 1979.
- Chamoun, Tracy. *Au nom du père*. [Paris]: Editions J.C. Lattes, 1992.
- Hitti, Therese Philip. *Agony in Arms: True Story*. [s.l.: s.n (Lebanon: Hassib Dergham & Sons), 1991].
- Keenan, Brian. *An Evil Cradling*. London: Vintage, 2004; New York: Viking, 1993.
- Kesteman, Francoise. *Mourir pour la Palestine*. Lausanne, Suisse: Editions P.-M. Favre, 1985.
- Lamb, Franklin P. John E. Dockham, assistant ed. *Israel's War in Lebanon: Eyewitness Chronicles of the Invasion and Occupation*. Boston, Mass.: South End

Press, 1984.
- Raburn, Terry. *Under the Guns in Beirut.* Springfield, Mo.: Gospel Pub. House, 1980.
- Richards, Leila. *The Hills of Sidon: Journal from South Lebanon, 1983-1985.* New York, N.Y.: Adama Books, 1988.
- Riddell, James. *Dog in the Snow.* London: M. Joseph, 1957.
- Sa'udi, Fathiyah. *L'oubli rebelle: Beyrouth 1982: Journal.* Paris: L'Harmattan, 1986.
- Tabbara, Lina Mikdadi. *Survival in Beirut: A Diary of Civil War.* London: Onyx Press, 1979.


وزارة
الثقافة
المملكة الأردنية الهاشمية
The Hashemite Kingdom of Jordan


مؤسسة
الدراسات الفلسطينية